HISTORIA Y TEORÍA SOCIAL

Peter Burke

Instituto
Mora

Instituto de Investigaciones
Dr. José María Luis Mora

Santiago Portilla Gil de Partearroyo
Director General

Hugo Vargas Comsille
Coordinador de Publicaciones

Traducción:
Stella Mastrangelo

Portada:
Juan Carlos Mena

Título original
History and Social Theory

© Polity Press, 1992

Primera reimpresión en español, 2000
Primera edición en español, 1997

Instituto de Investigaciones
Dr. José María Luis Mora
Plaza Valentín Gómez Farías 12,
San Juan Mixcoac
México 03730, D.F.

ISBN 968-6914-68-4

Impreso en México
Printed in Mexico

ÍNDICE

Prefacio	7
1. Teóricos e historiadores	11
2. Modelos y métodos	34
3. Conceptos generales	57
4. Problemas centrales	123
5. Teoría y cambio social	152
Bibliografía	191
Índice analítico	215

PREFACIO

Al comienzo de mi carrera académica, en la Universidad de Sussex, poco después de 1960, me ofrecí como voluntario para dictar un curso sobre "Estructura social y cambio social", considerando que era una buena idea saber cómo era la sociedad antes de escribir su historia y que la mejor manera de aprender sobre un tema es enseñarlo. Mi participación en ese curso hizo que Tom Bottomore me invitara a escribir un libro, *Sociología e historia,* que intentara ofrecer a estudiantes de ambas disciplinas lo que podía resultarles más valioso de la otra. Ese libro fue publicado por Allen y Unwin en 1980 y ahora, más de diez años después, Polity Press me ofrece la oportunidad de publicarlo corregido y aumentado.

Esta segunda versión aparece bajo un nuevo título que representa con más exactitud de qué trata el libro. El prefacio original ya explicaba que la antropología social "desempeña en este ensayo un papel más importante de lo que el título sugiere", conteniendo a la vez material sobre economía y política. Pero en la década de 1990 es razonable esperar que un tratamiento general de la teoría social comprenda mucho más, incluso disciplinas y subdisciplinas como comunicaciones, geografía, relaciones internacionales, derecho, lingüística (especialmente sociolingüística), psicología (sobre todo psicología social) y estudios religiosos. Además es casi imposible excluir esfuerzos interdisciplinarios como la teoría crítica, cultural o feminista, o de hecho la filosofía (que podría definirse como una teoría de la teoría).

Ampliar de este modo el enfoque del ensayo plantea varios problemas. El campo es demasiado vasto para que un solo individuo pueda dominarlo. Durante los últimos treinta años, mis lecturas en el campo de la teoría social han sido bastante amplias, y siempre tenía presente su posible

utilidad para escribir mi historia, pero mi propia experiencia en el tratamiento de la historia es obviamente limitada. Siempre he trabajado en la historia cultural y social de la Europa de los siglos XVI y XVII y mi conocimiento de otros continentes, otros periodos y otras disciplinas es, en el mejor de los casos, fragmentario. Por eso tiendo a escoger ejemplos concretos que me son familiares por mis investigaciones y lo que enseño, aun al precio de cierto desequilibrio.

Al examinar lo que está ocurriendo en todas esas áreas, el autor no puede dejar de tener un punto de vista personal. Este ensayo está escrito desde la perspectiva de lo que el difunto Fernand Braudel llamaba "historia total": no un relato del pasado que incluya todos los detalles, sino que destaque las conexiones entre distintos campos del esfuerzo humano.

Hay además un problema lingüístico. Ahora que el tema se ha ampliado, ¿con qué debemos reemplazar el término "sociología"? Escribir "sociología, antropología, etc." resultaría muy prolijo. Hablar de las "ciencias sociales", como se usaba hace un tiempo, molesta ahora a todos los que no creen que el modelo de las ciencias físicas (si es que existe tal modelo unificado) deba ser seguido por quienes estudian la sociedad. "Historia y teoría" es un título atractivo, pero provocaría, probablemente, falsas expectativas respecto a un libro más filosófico que éste.

Por eso he decidido emplear el término "teoría social" (que debe entenderse incluye la "teoría cultural"). Como el lector descubrirá pronto, esta elección no implica como premisa que las teorías generales son lo único que los historiadores pueden hallar interesante en la sociología y otras disciplinas. Algunos de los conceptos, modelos y métodos utilizados en esas disciplinas también resultan útiles en el estudio del pasado, lo mismo que los estudios de caso de sociedades contemporáneas pueden sugerir contrastes y comparaciones fecundos con siglos anteriores.

La decisión de ampliar el libro en esta forma fue similar a la de ampliar una casa, ha significado una buena dosis de reconstrucción. De hecho sería más exacto decir que se han incorporado unos cuantos fragmentos de la primera edición a lo que esencialmente es una estructura nueva. Hay muchas referencias a estudios publicados en la década de 1980; sin embargo he hecho todo lo posible por no hacerlo demasiado actual,y sigo creyendo que Marx y Durkheim, Weber y Malinowski –por no mencionar más nombres– todavía tienen mucho que enseñarnos.

La primera versión de este libro fue escrita en el ambiente interdisciplinario de la Universidad de Sussex. La nueva versión es fruto de más de una década en Cambridge y también debe mucho a algunos colegas. Ernest

Gellner, Alan Macfarlane, Gwyn Prins y el grupo de geografía histórica que se reúne en el Emmanuel College reconocerán lo que he aprendido de su estímulo, sus críticas y sus sugerencias de ulteriores lecturas. Lo mismo ocurrirá con una serie de colegas fuera de Gran Bretaña, entre ellos Antonio Augusto Arantes, Anton Blok, Ulf Hannerz, Tomás Hofer, Vittorio Lanternari y Orvar Löfgren. La reescritura fue iniciada en el Wissenschaftskolleg de Berlín, y el libro debe mucho a los historiadores y antropólogos de allí, especialmente a André Béteille por sus constructivos comentarios sobre el borrador. John Thompson, quien ha sido responsable de mi educación continua en sociología en los últimos años, y mi esposa María Lucía leyeron cuidadosamente la penúltima versión. Sin su ayuda quizá habría querido decir lo que dije, pero no siempre habría podido decir lo que quería.

1. TEÓRICOS E HISTORIADORES

Este libro intenta responder a dos preguntas engañosamente sencillas: ¿qué utilidad tiene la teoría social para los historiadores, y qué utilidad tiene la historia para los teóricos sociales? Digo que son "engañosamente sencillas" porque la formulación oculta algunas distinciones importantes. Diferentes historiadores o diferentes tipos de historiadores han encontrado distintas teorías útiles en divesas formas, algunas como marco general y otras como medio de comprender un problema determinado. Otros han mostrado y siguen mostrando una fuerte resistencia a la teoría.[1] También puede ser útil distinguir entre las teorías y los modelos o los conceptos. Son relativamente pocos los historiadores que emplean la teoría en el sentido estricto del término; un número mayor utiliza modelos, y los conceptos son prácticamente indispensables.[2]

La distinción entre práctica y teoría no coincide con la distinción entre historia y sociología, o entre historia y otras disciplinas, como antropología social, geografía, política o economía. Algunos estudiosos de esas disciplinas producen estudios de caso en que la teoría desempeña un papel muy reducido. Por otra parte, algunos historiadores, en particular los marxistas, dedican mucha energía a la discusión de problemas teóricos, incluso cuando se quejan como lo hizo Edward Thompson en un famoso ensayo polémico de lo que éste llamaba "la pobreza de la teoría".[3]

Después de todo, dos conceptos que han tenido enorme influencia en la sociología, la antropología y los estudios sociales en los últimos años

[1] Man (1986).
[2] Leys (1959).
[3] Thompson (1978b).

fueron lanzados originalmente por historiadores marxistas británicos: la "economía moral" de Edward Thompson y la "invención de la tradición" de Eric Hobsbawm.[4] Sin embargo, en general, los que trabajan en esas otras disciplinas emplean conceptos y teorías con mayor frecuencia, más explícitamente, más en serio y con más orgullo que los historiadores. Esa diferencia en las actitudes hacia la teoría es lo que explica la mayoría de los conflictos y malentendidos entre los historiadores y los demás estudiosos.

UN DIÁLOGO DE SORDOS

Los historiadores y los sociólogos (en particular) no siempre han sido buenos vecinos. En efecto son vecinos intelectuales, en el sentido de que los practicantes de ambas disciplinas (igual que los antropólogos sociales), se ocupan de la sociedad considerada en su conjunto y de toda la gama del comportamiento humano. En ese aspecto se diferencian de los economistas, los geógrafos y los especialistas en estudios políticos o religiosos.

Podemos definir la sociología como un estudio de la sociedad humana, con énfasis en las generalizaciones sobre su estructura y desarrollo. La historia se define mejor como un estudio de las sociedades humanas en plural, destacando las diferencias entre ellas y también los cambios que han tenido lugar en cada una de ellas a lo largo del tiempo. Los dos enfoques han sido vistos algunas veces como contradictorios, pero es más útil tratarlos como complementarios: sólo comparándola con otras podemos descubrir en qué sentido determinada sociedad es única. Los cambios se estructuran y por ello las estructuras cambian. En realidad el proceso de "estructuración", como lo llaman algunos sociólogos, ha pasado a ser un foco de atención en los últimos años (véase *infra*, p. 186).[5]

Los historiadores y los teóricos sociales tienen la oportunidad de liberarse mutuamente de distintos tipos de espíritu parroquial. Para los historiadores éste es un riesgo casi literal: como habitualmente se especializan en una región particular, su "parroquia" puede llegar a parecerles absolutamente única, en lugar de una combinación única de elementos que, cada uno de por sí, tienen paralelos en otras partes. Los teóricos sociales muestran espíritu parroquial en un sentido más metafórico, un espíritu parroquial del tiempo más que del espacio, siempre que generalizan acerca de la "socie-

[4] Thompson (1971); Hobsbawm y Ranger (1983).
[5] Giddens (1979, 1984).

dad" con base sólo en la experiencia contemporánea, o hablan del cambio social sin tomar en cuenta los procesos de largo alcance.

Tanto los historiadores como los sociólogos ven la paja en el ojo ajeno. Por desgracia, cada grupo tiende a ver al otro en términos de estereotipos más bien toscos. Por lo menos en Gran Bretaña, muchos historiadores todavía piensan/que los sociólogos son personas que dicen cosas obvias en una jerga abstracta y bárbara, que no tienen sentido del espacio ni del tiempo, que meten despiadadamente a los individuos en categorías rígidas y que, para acabar, describen esas actividades como "científicas"./Los sociólogos por su parte, ven desde hace mucho tiempo a los historiadores como miopes aficionados que juntan hechos sin método ni sistema en "bases de datos" cuya imprecisión sólo es superada por su incapacidad para analizarla/En resumen, pese a la existencia de un número creciente de bilingües, cuya obra se examinará en las páginas que siguen, sociólogos e historiadores aún no hablan el mismo lenguaje. Su diálogo, como lo describió cierta vez el historiador francés Fernand Braudel, es "un diálogo de sordos".[6]

Para comprender esta situación, puede ser útil ver las diversas disciplinas como diferentes profesiones e incluso como subculturas, con sus lenguajes, valores y mentalidades o estilos de pensamiento propios, reforzados por sus respectivos procesos de preparación o "socialización". Los sociólogos, por ejemplo, se preparan para anotar o formular reglas generales, a menudo haciendo a un lado las excepciones. Los historiadores aprenden a prestar atención a los detalles concretos a expensas de los patrones generales.[7]

Desde un punto de vista histórico, está claro que las dos partes son culpables de anacronismo. Hasta hace relativamente poco tiempo, muchos teóricos sociales creían que los historiadores todavía se ocupaban, casi exclusivamente, de relatar acontecimientos políticos, como si aún predominara el enfoque asociado con Leopold von Ranke, el gran historiador del siglo XIX. Del mismo modo, algunos historiadores todavía hablan de la sociología como si estuviera detenida en la época de Augusto Comte, a mediados del siglo XIX, en la fase de las generalizaciones grandiosas sin investigación empírica sistemática. ¿Cómo y por qué se desarrolló la oposición entre historia y sociología, o más en general, entre historia y teoría?/¿Cómo, por qué y en qué medida se ha superado esa oposición?

[6] Braudel (1958).
[7] Cohn (1962); K. Erikson (1970); Dening (1971-1973).

Estas preguntas son históricas, y en la sección que sigue trataré de darles respuestas históricas, concentrándome en tres momentos de la historia del pensamiento social occidental : alrededor de mediados del siglo XVIII, mediados del XIX y la década de 1920.

LA DIFERENCIACIÓN ENTRE HISTORIA Y TEORÍA

En el siglo XVIII no hubo disputas entre sociólogos e historiadores por una razón simple y obvia: la sociología no existía como disciplina independiente. El teórico legal francés Charles de Montesquieu y los filósofos morales escoceses Adam Ferguson y John Millar han sido proclamados por sociólogos y antropólogos como sus precursores[8] y, de hecho, alguna vez han sido descritos como los "padres fundadores" de la sociología; pero eso da la falsa impresión de que ellos se propusieron fundar una disciplina nueva, intención que jamás expresaron. Lo mismo puede decirse para el llamado fundador de la economía, Adam Smith, quien se movía en los mismos círculos que Ferguson y Millar.

Sería mejor describir a los cuatro pensadores mencionados como teóricos sociales, que examinaban lo que se llamaba "sociedad civil" en la forma sistemática en que pensadores anteriores, de Platón a Locke, habían examinado el Estado. *El espíritu de las leyes* (1748) de Montesquieu, el *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* (1767) de Ferguson, las *Observaciones sobre las distinciones de rango* (1771) de Millar y *La riqueza de las naciones* (1776) de Smith eran todas obras de teoría general, interesadas en la "teoría de la sociedad", como lo definió Millar. Los autores estudiaban sistemas sociales y económicos, como el "sistema feudal" en la Europa medieval (una "especie de gobierno" caracterizada por la descentralización) o el "sistema mercantil" (contrastado con el "sistema agrícola") en la obra de Smith. Tenían en común la distinción de cuatro tipos principales de sociedad, según un criterio basado en su modo de subsistencia principal: la caza, la cría de animales, la agricultura y el comercio. El mismo concepto clave se encuentra en el *Ensayo sobre el principio de la población* (1798) de Thomas Malthus, con su famosa proposición de que la población tiende a aumentar hasta el límite de los medios de subsistencia.

Sería igualmente correcto decir que estos teóricos sociales eran historiadores analíticos, o quizá "filosóficos", para emplear el término diecio-

[8] Aron (1965), pp. 17-62; Hawthorn (1976); Meek (1976).

chesco. El tercer libro de *La riqueza de las naciones* de Smith, dedicado al "progreso de la opulencia", es en realidad una breve historia económica de Europa. Montesquieu escribió una monografía histórica sobre la grandeza y la decadencia de Roma, Ferguson escribió sobre el "progreso y el fin de la república romana" y Millar acerca de la relación entre gobierno y sociedad desde la época de los anglosajones hasta el reinado de Isabel I. Malthus, igual que Montesquieu y Hume antes que él, estaba interesado en la historia de la población mundial.

En ese momento, otros estudiosos menos interesados en la teoría estaban pasando también del tema tradicional de la historia, la política y la guerra, al estudio de la historia social en el sentido de los procesos del comercio, las artes, el derecho, las costumbres y los "usos". Por ejemplo, el *Ensayo sobre los usos* (1756), de Voltaire, trataba de la historia social de Europa desde la época de Carlomagno, y no se basaba directamente en las fuentes sino que era una síntesis atrevida y original, además de una contribución a lo que Voltaire fue el primero en llamar "filosofía de la historia". La *History of Osnabrück* (1768), de Justus Möser, era, por otra parte, una historia local escrita a partir de los documentos originales, a la vez que un temprano ejemplo de la contribución de la teoría social al análisis histórico. Seguramente Möser había leído a Montesquieu y su lectura lo alentó a examinar la relación entre las instituciones de Westfalia y su ambiente.[9]

También la célebre *Decadencia y caída del Imperio Romano* (1776-1788), de Gibbon, era tanto historia social como historia política. Sus capítulos sobre los hunos y otros invasores bárbaros, donde destaca características generales de las maneras de las "naciones pastoriles", revelan la deuda del autor con las ideas de Ferguson y Smith.[10] Para Gibbons, la capacidad de ver lo general en lo particular era una característica de la obra de lo que él llamaba el historiador "filosófico".

Cien años más tarde, la relación entre historia y teoría social era si acaso menos simétrica de lo que había sido durante la Ilustración. Los historiadores iban apartándose no sólo de la teoría social sino también de la historia social. A fines del siglo XIX el historiador más respetado en Occidente era Leopold von Ranke. Ranke no rechazaba de plano la historia social, pero sus libros se concentraban, en general, en el Estado. En su época y la de sus seguidores, que fueron más extremosos que él –como

[9] *Cf.* Knudsen (1986), pp. 94-111.
[10] Pocock (1981).

suele suceder– la historia política recobró su antigua posición de predominio.[11]

Ese alejamiento de lo social puede explicarse de varias maneras. En primer lugar, fue en ese periodo cuando los gobiernos europeos empezaron a ver la historia como un medio de impulsar la unidad nacional, como medio de educación de la ciudadanía o, como lo expresaría un observador con menos simpatía, como un medio de propaganda política. En un momento en que los nuevos Estados de Italia y Alemania, y Estados más viejos como Francia y España, estaban todavía divididos por sus tradiciones regionales, la enseñanza de la historia nacional en las escuelas y universidades fomentaba la integración política nacional. Y como es natural, la historia que los gobiernos estaban dispuestos a pagar era la historia del Estado. Las vinculaciones entre los historiadores y el gobierno fueron particularmente fuertes en Alemania.[12]

Una segunda explicación del regreso a la política es intelectual. La revolución histórica asociada con Ranke fue, sobre todo, una revolución de las fuentes y los métodos, un viraje del uso de las historias o "crónicas" anteriores hacia el uso de los registros oficiales de los gobiernos. Los historiadores empezaron a trabajar regularmente en los archivos y elaboraron técnicas cada vez más sofisticadas para evaluar la confiabilidad de esos documentos. Y sostenían que, debido a eso, sus historias eran más objetivas y más "científicas" que las de sus predecesores. La difusión de las nuevas ideas intelectuales estuvo asociada con la profesionalización de la disciplina en el siglo XIX, cuando se fundaron los primeros institutos de investigación, publicaciones especializadas y departamentos universitarios.[13]

La obra de los historiadores sociales parecía poco profesional comparada con la de los historiadores del Estado al estilo de Ranke. "Historia social" es, en realidad, un término demasiado preciso para lo que, en la práctica, todavía era considerado como una categoría residual. La célebre definición de G. M. Trevelyan de la historia social como "la historia de un pueblo excluyendo la política" no hacía otra cosa que convertir en afirmación explícita lo que era un supuesto implícito.[14] El famoso capítulo sobre la sociedad de fines del siglo XVII en la *History of England* (1848) de T. B. Macaulay, fue descrito por un reseñista contemporáneo, en forma

[11] Burke (1988).
[12] Moses (1975).
[13] Gilbert (1965).
[14] Trevelyan (1942), p. vii.

cruel pero no del todo injusta, como una "vieja tienda de curiosidades", porque los distintos tópicos –las vías de comunicación, el matrimonio, la prensa, etc.– se sucedían sin orden visible. En todo caso, la historia política era considerada (por lo menos por los profesionales) como más real, o más seria, que el estudio de la sociedad o de la cultura. Cuando J. R. Green publicó su *Short history of the english people* (1874), libro que se concentraba en el estudio de la vida cotidiana en detrimento de las batallas y los tratados, se dice que su antiguo tutor, E. A. Freeman, observó que si tan sólo Green no hubiera incluido toda esa "cosa social" podría haber escrito una buena historia de Inglaterra.[15]

Estos prejuicios no eran sólo ingleses. En el mundo de lengua alemana, el ensayo de Jacob Burckhardt sobre *The civilization of the Renaissance in Italy* (1860), reconocido más tarde como un clásico, no fue exactamente un éxito en el momento de su publicación, quizá porque se basaba más en fuentes literarias que en documentos oficiales. El historiador francés Numa Denis Fustel de Coulanges, cuya obra maestra, *The ancient city* (1860), se ocupaba principalmente de la familia en la antigua Grecia y Roma, fue en cierto modo una excepción en cuanto que fue tomado en serio por sus colegas no obstante que insistía en que la historia era la ciencia de los hechos sociales, la auténtica sociología.

En resumen, la revolución histórica de Von Ranke tuvo una consecuencia social imprevista pero muy importante. Como el nuevo enfoque "documental" funcionaba mejor para la historia política tradicional, su adopción hizo que los historiadores del siglo XIX fueran más estrechos y, en cierto sentido, incluso más anticuados que sus predecesores del siglo XVIII en la elección de sus temas. Algunos rechazaban la historia social porque no se podía estudiar "científicamente". Otros historiadores rechazaban la sociología por la misma razón, porque era demasiado científica, en el sentido de que era abstracta y general y no dejaba margen para los aspectos singulares de los individuos y los acontecimientos.

Ese rechazo de la sociología encontró su forma más articulada en la obra de algunos filósofos de fines del siglo XIX, en particular en Wilhelm Dilthey. Dilthey, que escribía tanto historia cultural (*Geistesgeschichte*) como filosofía, sostenía que la sociología de Comte y Spencer (igual que la psicología experimental de Herman Ebbinghaus) era pseudocientífica porque ofrecía explicaciones causales, y estableció la famosa distinción entre las ciencias, cuyo objetivo es explicar desde afuera (*erklären*) y las

[15] *Cf.* Burrow (1981), pp. 179-180.

humanidades, incluyendo la historia, cuyo objetivo es comprender desde adentro (*verstehen*). Los estudiosos de las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*) deberían emplear el vocabulario de la causalidad, mientras que los estudiosos de las humanidades (*Geisteswissenschaften*) deberían hablar el lenguaje de la "experiencia".[16]

Bastante similar es la posición adoptada por Benedetto Croce, mejor conocido como filósofo pero que es también uno de los mayores historiadores italianos de su tiempo. En 1906, Croce se negó a apoyar la creación de una cátedra de sociología en la Universidad de Nápoles porque creía que la sociología no era sino una pseudociencia.

Los teóricos sociales, por su parte, fueron adoptando una posición cada vez más crítica hacia los historiadores, aunque continuaban estudiando historia. *El antiguo régimen y la revolución francesa* (1856), de Alexis de Tocqueville, fue una obra de historia seminal, basada en documentos originales, a la vez que un hito en la teoría social y política. *El capital* (1867), de Marx –al igual que *La riqueza de las naciones*, de Smith– es una contribución innovadora tanto a la historia económica como a la teoría económica porque estudia la legislación laboral, el paso de las artesanías a las manufacturas, la expropiación de los campesinos, etc.[17] La obra de Marx mereció relativamente poca atención de los historiadores en el siglo XIX, pero ha tenido una influencia enorme en la práctica de la historia en nuestra época. En cuanto a Gustav Schmoller, una de las figuras principales de la llamada "escuela histórica" de la economía política, es más conocido como historiador que como economista.

Tocqueville, Marx y Schmoller fueron relativamente raros en cuanto a que combinaban la teoría con el interés por los detalles de las situaciones históricas concretas. A fines del siglo XIX, era mucho más común, en una serie de disciplinas académicas que afloraban, el interés por las tendencias a largo plazo y, en particular, por lo que en la época se llamaba "evolución" social. De nuevo, Comte creía que la historia social, o como él decía, "la historia sin nombres de individuos e incluso sin nombres de pueblos", era indispensable para el trabajo teórico que él fue el primero en llamar "sociología". La obra de su vida puede describirse como "filosofía de la historia", en el sentido de que era fundamentalmente una división del pasado en tres edades: la edad de la religión, la edad de la metafísica y la edad de la ciencia. El "método comparativo" –otro eslogan de la

[16] Dilthey (1883).
[17] Cohen (1978).

época– era histórico en el sentido de que implicaba ubicar a cada sociedad (de hecho a cada costumbre o artefacto) en una escala evolutiva.[18]

El modelo de las leyes de la evolución unía a diferentes disciplinas. Los economistas describían el paso de una "economía natural" a una economía monetaria. Juristas como sir Henry Maine, en su obra *Ancient law* (1861), estudiaban el paso del "estatus" al "*contract*" (de la ley al convenio). Etnólogos como Edward Tylor en *La cultura primitiva* (1871) o Lewis Henry Morgan en *La sociedad antigua* (1872) presentaban el cambio social como una evolución del "salvajismo" (también conocido como el estado "natural") a la "civilización". El sociólogo Herbert Spencer empleaba ejemplos históricos, desde el antiguo Egipto hasta la Rusia de Pedro el Grande, para ilustrar el desarrollo de las sociedades de "militares" a "industriales", según su terminología.[19]

Por otra parte, el geógrafo Friedrich Ratzel y el psicólogo Wilhelm Wundt produjeron estudios asombrosamente similares de los llamados "pueblos de la naturaleza" (*Naturvölker*), el primero concentrándose en su adaptación al ambiente físico, el segundo en sus mentalidades colectivas. La evolución del pensamiento de la magia a la religión y de "primitivo" a civilizado era el tema principal de *Golden bough* (1890) de sir James Frazer, así como de la *Primitive mentality* (1922) de Lucien Lévy-Bruhl. Y por toda su insistencia en los elementos "primitivos" que sobreviven en la psique de hombres y mujeres civilizados, Sigmund Freud es un ejemplo tardío de esa tradición evolucionista, evidente en ensayos como *Tótem y tabú* (1913) y *El futuro de una ilusión* (1927), donde las ideas de Frazer, por ejemplo, tienen un papel importante.

En general, la evolución era vista como un cambio para mejorar, pero no siempre. El famoso libro del sociólogo alemán Ferdinand Tönnies, *Comunidad y sociedad* (1887), en que describe con nostalgia la transición de la comunidad tradicional cara-a-cara (*Gemeinschaft*) a la sociedad moderna de anonimato general (*Gesellschaft*), no es sino el más explícito de una serie de estudios que expresan nostalgia por el antiguo orden y analizan las razones de su desaparición.[20]

Los teóricos tomaban en serio el pasado, pero a menudo mostraban escaso respeto por los historiadores. Comte, por ejemplo, se refería despectivamente a lo que llama "detalles insignificantes que la curiosidad irracional

[18] Aron (1965), pp. 63-110; Burrow (1965); Nisbet (1969), cap. 6.
[19] Peel (1971).
[20] Nisbet (1966); *cf.* Hawthorn (1976).

de los ciegos compiladores de anécdotas estériles colecciona en forma tan infantil".[21] Spencer afirmaba que la sociología es a la historia "más o menos como un vasto edificio es a los montones de piedras y ladrillos que lo rodean", y que: "El oficio más elevado que puede desempeñar un historiador es el de narrar las vidas de las naciones, a fin de suministrar materiales para una sociología comparativa." En el mejor de los casos, los historiadores recolectaban material para los sociólogos; en el peor, eran totalmente irrelevantes, porque ni siquiera aportaban los materiales adecuados para los maestros constructores. Para citar una vez más a Spencer: "Las biografías de los monarcas (y poco más aprenden nuestros hijos) arrojan muy poca luz sobre la ciencia de la sociedad."[22]

De esa condena general se salvaban unos cuantos historiadores, en particular Fustel de Coulanges, a cuyo estudio de la ciudad antigua ya se ha hecho referencia, y el historiador del derecho inglés, F. W. Maitland, cuya visión de la estructura social como un conjunto de relaciones entre individuos y entre grupos, reguladas por derechos y obligaciones, ha tenido una influencia considerable sobre la antropología social inglesa.[23]

Pero la combinación del interés por la historia con el desprecio por lo que escribía la mayoría de los historiadores era característica de los teóricos sociales a comienzos del siglo XX. Algunos de ellos –el geógrafo francés Paul Vidal de la Blanche, el sociólogo alemán Ferdinand Tönnies y el antropólogo escocés James Frazer, por ejemplo–, habían empezado sus carreras como historiadores, sobre todo como historiadores del mundo antiguo. Otros trataban de combinar el estudio del pasado y del presente de una cultura particular. Fue lo que hizo el antropólogo Franz Boas en el caso de los kwakiutl, indígenas de la zona de Vancouver, mientras que el geógrafo André Siegfried hizo algo similar en su famoso "cuadro político" de la Francia occidental, donde estudió la relación entre el ambiente local y las opiniones religiosas y políticas de los habitantes, afirmando que "hay regiones políticas exactamente como hay regiones geológicas o económicas" y comparando los patrones de votación con la afiliación religiosa y la propiedad de la tierra.[24]

Los tres sociólogos más famosos de este periodo –Pareto, Durkheim y Weber– habían leído mucha historia. El *Tratado de sociología general* de

[21] Comte (1864), conferencia 52.
[22] Spencer (1904), pp. 26-29; *cf.* Pell (1971), pp. 158-163.
[23] Pollock y Maitland (1895).
[24] Boas (1966); Siegfried (1913), p. v.

Pareto (1916) dedicaba mucho tiempo al examen de Atenas, Esparta y Roma en la época clásica y también tomaba ejemplos de la historia de Italia en la edad media. Emile Durkheim, que se dedicó a deslindar un territorio para la nueva disciplina, la sociología, distinguiéndola de la historia, la filosofía y la psicología, había estudiado historia con Fustel de Coulanges y le dedicó uno de sus libros. Además escribió una historia de la educación en Francia y en su revista, *L'année sociologique*, acostumbraba reseñar libros de historia, a condición de que se ocuparan de algo menos "superficial" que la historia de los acontecimientos.[25]

En cuanto a Max Weber, tanto la amplitud como la profundidad de su conocimiento histórico eran realmente asombrosas. Antes de su famoso estudio sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905), había escrito libros sobre las compañías comerciales medievales y la historia agraria de la antigua Roma. El gran estudioso de la cultura clásica, Theodor Mommsen, lo consideraba como un digno sucesor suyo. Cuando pasó a concentrar su atención en la teoría social, Weber no abandonó el estudio del pasado, y además de tomar materiales de la historia, tomó conceptos de los historiadores. Su famosa idea del "carisma", por ejemplo (v. *infra*, p. 106), provino del estudio de la "organización carismática" de la iglesia primitiva por un historiador eclesiástico, Rudolf Sohm;[26] lo que hizo Weber fue secularizar el concepto, darle una aplicación más general. Era justo que la orientación más histórica, entre los grandes sociólogos del siglo XX, proviniera de la que era entonces la cultura de enfoque más histórico de Europa. De hecho, Weber apenas se consideraba un sociólogo; al final de su vida, después de aceptar una cátedra de sociología en Munich, comentó secamente: "Según este nombramiento, ahora resulta que soy sociólogo." Más bien se veía a sí mismo como economista político o como historiador comparativo.[27]

El ABANDONO DEL PASADO

Durkheim murió en 1917, Weber en 1920. Por diversas razones, la siguiente generación de teóricos sociales se apartó del pasado.

[25] Bellah (1959); Momigliano (1970); Lukes (1973), cap. 2.
[26] Weber (1920), pp. 3, 1111-1157; Bühler (1965), p. 150 y sigs.
[27] Bendix (1960); Mommsen (1974); Roth (1976).

Los economistas eran arrastrados en dos direcciones opuestas. Algunos, como François Simiand en Francia, Joseph Schumpeter en Austria y Nikolai Kondratieff en Rusia, reunían datos estadísticos sobre el pasado con el objeto de estudiar el desarrollo económico, especialmente los ciclos comerciales. A veces, ese interés por el pasado se combinaba con un desprecio por los historiadores del tipo ya señalado en el caso de Herbert Spencer. François Simiand, por ejemplo, publicó un famoso artículo polémico contra lo que llamaba los tres "ídolos" de la tribu de los historiadores: el ídolo de la política, el ídolo del individuo y el ídolo de la cronología, rechazando lo que él fue uno de los primeros en llamar la "historia centrada en los acontecimientos" (*histoire événementielle*) y deplorando la tendencia a tratar de hacer encajar los estudios de economía en un marco político, como en el caso de un estudio de la industria francesa durante el reinado de Enrique IV.[28]

Otros economistas tendían a distanciarse cada vez más del pasado hacia una teoría económica "pura", según el modelo de la matemática pura. Los teóricos de la utilidad marginal y del equilibrio económico tenían cada vez menos tiempo para el enfoque histórico de Gustav Schmoller y su escuela. Un célebre "conflicto sobre el método" (*Methodenstreit*) polarizó la profesión en historicistas y teoricistas.

Psicólogos tan distintos como Jean Piaget, autor de *El lenguaje y el pensamiento en el niño* (1923) y Wolfgang Köhler, autor de *La psicología Gestalt* (1929) estaban adoptando métodos experimentales que no se podían aplicar al pasado. Abandonaron la biblioteca por el laboratorio. De manera similar, los antropólogos sociales descubrieron el valor del "trabajo de campo" en otras culturas, en contraste con la lectura de las descripciones hechas por viajeros, misioneros e historiadores. Franz Boas, por ejemplo, hizo prolongadas visitas a los kwakiutl, tribu indígena de la costa de Canadá sobre el Pacífico. A. R. Radcliffe-Brown vivió en las islas Andaman (en el golfo de Bengala), de 1906 a 1908, para estudiar la estructura social local. Bronislaw Malinowski pasó la mayor parte del tiempo entre 1915 y 1918 en las islas Trobriand (cerca de Nueva Guinea). Fue este último quien más enérgicamente insistió en que el trabajo de campo era el método antropológico por excelencia. "El antropólogo –afirmó– debe abandonar su cómoda posición en un sillón en la veranda de la casa del misionero, la oficina gubernamental o el *bungalow* del dueño de la plantación"; sólo saliendo a las aldeas, al "campo", podía "captar el punto de vista del

[28] Simiand (1903).

nativo". Siguiendo el ejemplo de Malinowski, el trabajo de campo pasó a ser una etapa necesaria de la preparación de todos los antropólogos.[29]

También los sociólogos abandonaron su sillón en el estudio (ya que no en la veranda) y empezaron a extraer cada vez más sus datos de la sociedad contemporánea. Un ejemplo espectacular de ese viraje hacia el presente –"la retirada de la sociología hacia el presente", como la ha llamado Norbert Elias– es el primer Departamento de Sociología de Estados Unidos, fundado en la Universidad de Chicago en 1892.[30] Su primer presidente, Albion Small, era un ex historiador. Sin embargo, fue en la década de 1920 y bajo la dirección de Robert E. Park, que los sociólogos de Chicago se volvieron hacia el estudio de la sociedad contemporánea, especialmente de su propia ciudad, con sus barrios pobres, guetos, inmigrantes, pandillas, vagabundos, etcétera.

> Los mismos pacientes métodos de observación –escribió Park– que antropólogos como Boas y Lowie han utilizado en el estudio de la vida y costumbres del indígena americano podrían resultar aún más fructíferos aplicados a la investigación de las costumbres, creencias, prácticas sociales y concepciones generales de la vida que imperan en la pequeña Italia o el lado norte inferior de Chicago.[31]

Otra estrategia consistía en basar los análisis sociales en respuestas a cuestionarios, junto con entrevistas a un grupo seleccionado entre los que habían respondido al mismo. Las encuestas pasaron a ser la espina dorsal de la sociología estadunidense. Los sociólogos generaban así sus propios datos y consideraban el pasado "en gran parte irrelevante para la comprensión de cómo la gente llegó a hacer lo que hizo".[32]

Hay varias explicaciones posibles para ese viraje hacia el estudio del presente a expensas del pasado. El propio centro de gravedad de la sociología estaba desplazándose de Europa a América, y en Estados Unidos (y especialmente en Chicago) el pasado no era tan importante ni tan visible en la vida cotidiana como en Europa. Un sociólogo podría argumentar que el rechazo del pasado se relacionaba con la creciente independencia y profesionalización de la economía, la antropología, la geografía, la psicología y la sociología. En esa época, los que trabajaban en esos campos estaban fundando sus propias asociaciones profesionales y publicaciones

[29] Examinado por Jarvie (1964), p. 2; *cf.* Stocking (1983).
[30] Elias (1987).
[31] Park (1916), p. 15; *cf.* Matthews (1977).
[32] Hawthorn (1976), p. 209.

especializadas, iguales a las de los historiadores. Para la formación de las nuevas identidades disciplinarias era necesario independizarse de la historia y de los historiadores.

Por otra parte, un historiador de las ideas podría destacar una tendencia intelectual, el ascenso del "funcionalismo". En los siglos XVIII y XIX, las explicaciones sobre las costumbres y las instituciones sociales se hacían generalmente en términos históricos, empleando conceptos como "difusión", "imitación" o "evolución". Buena parte de la historia era especulativa o "conjetural". ¿Qué alternativa había?

La alternativa que había, inspirada por la física y la biología, era explicar esas costumbres e instituciones según sus funciones sociales presentes, por la contribución de cada elemento al mantenimiento de toda la estructura. Siguiendo el modelo del universo físico, o del cuerpo humano, la sociedad era vista como un sistema en equilibrio (término favorito de Pareto). En antropología, esa posición funcionalista fue adoptada por Radcliffe-Brown y por Malinowski, que descartaban el pasado como algo "muerto y enterrado", sin ninguna significación para el funcionamiento actual de las sociedades.[33] Es difícil decir si fue la difusión del trabajo de campo lo que condujo al ascenso del funcionalismo o al revés; empleando la jerga de los funcionalistas podríamos decir que la nueva explicación y el nuevo método de investigación "se ajustaban" uno a otro. Por desgracia, reforzaban la tendencia de los teóricos sociales a desinteresarse por el pasado.

Ciertamente no es mi intención hacer a un lado realizaciones intelectuales tan importantes como la antropología funcionalista, la psicología experimental o la economía matemática. Probablemente esos desarrollos del estudio del comportamiento humano fueron necesarios en su momento; fueron reacciones contra debilidades reales de las teorías y de los métodos anteriores. El trabajo de campo, por ejemplo, proporcionó una base de hechos para el estudio de las sociedades tribales contemporáneas mucho más digna de confianza que la precedente historia evolucionaria especulativa.

Lo que sí quiero sugerir, sin embargo, es que todos esos desarrollos –igual que el estilo de historia asociado con Ranke– tuvieron su precio. Los historiadores neorrankeanos y los antropólogos funcionalistas eran más rigurosos que sus predecesores, pero también más estrechos. Omitieron, o más bien excluyeron con deliberación de su esfuerzo todo lo

[33] Malinowski (1945), p. 31.

que no podían manejar en forma compatible con las nuevas normas profesionales. Y más tarde o más temprano tenía que producirse lo que los psicoanalistas llaman "el regreso de lo reprimido".

EL ASCENSO DE LA HISTORIA SOCIAL

Irónicamente, los antropólogos sociales y los sociólogos estaban perdiendo interés por el pasado justamente cuando los historiadores estaban empezando a producir una especie de respuesta a la demanda de Spencer de una "historia natural de la sociedad". A fines del siglo XIX, algunos historiadores profesionales estaban cada vez más descontentos con la historia neorankeana. Uno de los críticos más expresivos era Karl Lamprecht, quien denunciaba al *establishment* histórico alemán por su énfasis en la historia política y los grandes hombres[34] y pedía en cambio una "historia colectiva" que tomara sus conceptos de otras disciplinas. Entre esas otras disciplinas se contaba la psicología social de Wilhelm Wundt y la "geografía humana" de Friedrich Ratzel, ambos colegas de Lamprecht en la Universidad de Leipzig. "La historia –afirmó Lamprecht con su característica osadía– es principalmente una ciencia sociopsicológica." Él mismo llevó a la práctica ese enfoque sociopsicológico en su *Historia de Alemania* en varios tomos (1801-1809), que mereció una reseña favorable en *L'année sociologique* de Durkheim, pero que fue no tanto criticada como ridiculizada por historiadores alemanes más ortodoxos, no sólo por sus inexactitudes (que eran realmente numerosas) sino por lo que fue calificado como "materialismo" y "reduccionismo".

Sin embargo, la violencia de la "polémica de Lamprecht", como terminó por llamarse, hace pensar que su verdadero pecado era el de cuestionar la ortodoxia rankeana, o neorankeana. Otto Hinze, que más tarde fue un seguidor de Max Weber, fue uno de los pocos historiadores que consideraron el tipo de historia propuesto por Lamprecht como un "progreso más allá de Ranke" así como de la preocupación de Ranke por los picos más altos de la historia, los grandes hombres. "Queremos conocer no sólo los picos y las cumbres –escribió Hintze– sino también la base de las montañas, no sólo las alturas y las profundidades de la superficie, sino toda la masa continental."[35]

[34] Steinberg (1971).
[35] Citado en Gilbert (1975), p. 9.

Alrededor de 1900 la mayoría de los historiadores alemanes no pensaba en términos de ir más allá de Ranke. Cuando Max Weber realizó sus famosos estudios sobre la relación entre el protestantismo y el capitalismo, sólo pudo apoyarse en la obra de unos pocos colegas interesados en problemas similares; pero quizá sea significativo que los más importantes de ellos, Werner Sombart y Ernst Troeltsch, eran catedráticos de economía y teología respectivamente, no de historia.

Los intentos de Lamprecht por romper el monopolio de la historia política fracasaron, pero en Estados Unidos y en Francia, en particular, la campaña por la historia social encontró respuestas más favorables. En la década de 1890 el historiador estadunidense Frederick Jackson Turner lanzó un ataque similar al de Lamprecht contra la historia tradicional. "Es preciso considerar todas las esferas de la actividad del hombre", escribió Turner. "Ningún departamento de la vida social puede entenderse aislado de los demás." Igual que Lamprecht, Turner admiraba la geografía histórica de Ratzel. Su ensayo titulado "The significance of the frontier in american history", interpretación de las instituciones estadunidenses como respuesta a un determinado ambiente geográfico y social, causó polémicas y marcó una época. En otros trabajos examinó la importancia en la historia estadunidense de lo que llamaba "secciones" o, dicho de otro modo, regiones, como Nueva Inglaterra o el Medio Oeste, con sus propios intereses económicos y sus propios recursos.[36] James Harvey Robinson, contemporáneo de Turner, fue otro elocuente defensor de lo que él llamaba la "nueva historia", una historia que se interesaría por todas las actividades humanas y utilizaría ideas de la antropología, la economía, la psicología y la sociología.[37]

En Francia, la década de 1920 fue la de un movimiento por "un nuevo tipo de historia" encabezado por dos profesores de la Universidad de Estrasburgo, Marc Bloch y Lucien Febvre. La revista que ellos fundaron, *Annales d'histoire économique et sociale*, criticaba despiadadamente a los historiadores tradicionales. Igual que Lamprecht, Turner y Robinson, Febvre y Bloch se oponían al predominio de la historia política y aspiraban a sustituirla por lo que llamaban "una historia más amplia y más humana"; una historia que incluyera todas las actividades humanas y que se preocupara menos de la narración de acontecimientos que del análisis de "es-

[36] Turner (1893).
[37] Robinson (1912).

tructuras", término que desde entonces ha sido el favorito de los historiadores franceses de la llamada "escuela de *Annales*".[38]

Tanto Febvre como Bloch querían que los historiadores aprendieran de las disciplinas cercanas, aunque diferían en sus preferencias. Los dos estaban interesados en la lingüística y leían los estudios de la "mentalidad primitiva" del filósofo-antropólogo Lucien Lévy-Bruhl. Febvre se interesaba sobre todo por la geografía y la psicología. En cuanto a la teoría psicológica, seguía a su amigo Charles Blondel y rechazaba a Freud. Estudiaba la "antropogeografía" de Ratzel pero rechazaba su determinismo, prefiriendo el enfoque "posibilista" del gran geógrafo francés Vidal de la Blanche, quien destacaba lo que el ambiente permite a los hombres hacer antes que lo que les impide. Bloch estaba mucho más cerca de la sociología de Emile Durkheim y de su escuela (principalmente de Maurice Halbwachs, autor de un famoso estudio sobre el marco social de la memoria), y compartía el interés de Durkheim por la cohesión social y las representaciones colectivas (véase *infra*, p. 110), así como su devoción por el método comparativo.

Bloch cayó ante un pelotón de fusilamiento alemán en 1944, pero Febvre sobrevivió a la segunda guerra mundial para llegar a dominar el *establishment* histórico francés. En realidad, como presidente de la reconstruida École des Hautes Études en Sciences Sociales, logró alentar la cooperación interdisciplinaria y dar a la historia una posición de hegemonía entre las ciencias sociales.

La política de Febvre fue continuada por su sucesor Fernand Braudel, quien además de ser el autor de un libro que puede ser considerado, con buenas razones, como la obra histórica más importante del siglo (véase *infra*, pp. 175-178), había estudiado economía y geografía y creía con firmeza en un mercado común de las ciencias sociales. Braudel pensaba que la historia y la sociología debían estar particularmente cercanas porque los practicantes de ambas disciplinas tratan, o deberían tratar, de ver la experiencia humana en su conjunto.[39]

Francia y Estados Unidos son dos países donde la historia social ha sido tomada en serio desde hace relativamente mucho tiempo, y donde la historia social y la teoría social han tenido relaciones muy estrechas. Esto no quiere decir que no se hiciera nada por el estilo en ninguna otra parte en la primera mitad del siglo XX. No es difícil encontrar en el mismo periodo

[38] Burke (1990).
[39] Braudel (1958).

historiadores sociales orientados por la teoría en Japón, por ejemplo, o en la URSS o en Brasil.

Gilberto Freyre, por ejemplo, que estudió en Estados Unidos con el antropólogo Franz Boas, puede ser descrito igualmente bien como un sociólogo o como un historiador social. Conocido sobre todo por su trilogía sobre la historia social de Brasil, *Casa-grande e senzala* (1933), *Sobrados e mocambos* (1936) y *Ordem e progresso* (1955), Freyre es un autor controvertido que a menudo ha sido criticado por su tendencia a identificar la historia de su región natal, Pernambuco, con la historia de todo el país, por ver toda la sociedad desde el punto de vista de la "casa grande" (o más precisamente de los hombres de la casa grande) y por subestimar el grado de conflicto existente en las relaciones raciales en el Brasil.

Por otra parte, la originalidad de su enfoque coloca a Freyre en la misma categoría que Braudel (con quien tuvo muchas discusiones cuando Braudel enseñaba en la Universidad de Sao Paulo en la década de 1930). Freyre fue uno de los primeros en estudiar temas como la historia del lenguaje, de la comida, del cuerpo, de la niñez y la historia de la vivienda, como parte de una descripción integrada de una sociedad pasada. También fue un pionero en el uso de fuentes, utilizando periódicos para escribir historia social y adaptando la encuesta social a fines históricos. Para elaborar su tercer volumen sobre la historia de Brasil, dedicado a los siglos XIX y XX, escogió a mil individuos nacidos entre 1850 y 1900 que representaran los principales grupos sociales del país y les envió cuestionarios.[40]

LA CONVERGENCIA DE LA TEORÍA Y LA HISTORIA

No hubo ningún periodo en que los historiadores y los teóricos sociales perdieran contacto por completo, como puede verse por unos pocos ejemplos. En 1919 el gran historiador holandés Johann Huizinga publicó su *Otoño de la edad media,* estudio de la cultura de los siglos XIV y XV que utiliza ideas de los antropólogos sociales.[41] En 1929 la nueva revista *Annales d'histoire économique et sociale* incluyó en su consejo editorial al geógrafo político André Siegfried y al sociólogo Maurice Halbwachs, al lado de los historiadores. En 1939 el economista Joseph Schumpeter publicó su es-

[40] Freyre (1959).
[41] Bulhof (1975).

tudio de los ciclos de negocios basado en información histórica, y el sociólogo Norbert Elias su libro sobre *El proceso civilizatorio*, reconocido desde hace tiempo como un clásico (véase *infra*, pp. 171-173). En 1949, el antropólogo Edward Evans-Pritchard, que toda su vida defendió las relaciones estrechas entre la antropología y la historia, publicó una historia de los sanusi de Cirenaica.

Pero en la década de 1960 el hilo de agua se convirtió en río: libros como *The political systems of empires*, de Shmuel N. Eisenstadt (1963), *The first new nation*, de Seymour M. Lipset (1963), *La vendée*, de Charles Tilly (1964), *Social origins of dictatorship and democracy*, de Barrington Moore (1966) y *Peasant wars*, de Eric Wolf (1969) –por citar sólo algunos de los ejemplos más célebres– expresaban y estimulaban un sentimiento de propósito común entre teóricos sociales e historiadores sociales.[42]

Esa tendencia ha continuado en los últimos años. Un número cada vez mayor de antropólogos sociales, en particular Clifford Geertz y Marshall Sahlins, dan una dimensión histórica a sus estudios.[43] Un grupo de sociólogos británicos, especialmente Ernest Gellner, John Hall y Michael Mann, han resucitado el proyecto dieciochesco de una "historia filosófica", en el sentido de una historia del mundo en la tradición de Adam Smith, Karl Marx y Max Weber, apuntando a "discernir diferentes tipos de sociedad y a explicar las transiciones de un tipo a otro".[44] En la misma escala está *Europa y los pueblos sin historia* de Eric Wolf, un estudio de la relación entre Europa y el resto del mundo a partir de 1500.[45] Los términos "sociología histórica", "geografía histórica" y (con menor frecuencia) "economía histórica" han empezado a usarse para describir tanto la incorporación de la historia a esas disciplinas como la de esas disciplinas a la historia.[46] La convergencia en el mismo territorio intelectual lleva en ocasiones a cuestiones de límites (¿dónde termina la geografía histórica, por ejemplo, y empieza la historia social?) y, a veces, a la creación de diferentes términos para describir los mismos fenómenos, pero también permite aprovechar habilidades y puntos de vista distintos para una empresa común.

[42] Hamilton (1984); Hunt (1984a); Smith (1991), pp. 22-25, 59-61.
[43] Geertz (1980); Sahlins (1985).
[44] Hall (1985), p. 3; *cf.* Abrams (1982).
[45] Wolf (1982).
[46] Ohnuki-Tierney (1990), pp. 1-25; Smith (1991); Baker y Gregory (1984); Kindleberger (1990).

Hay razones obvias para la relación cada vez más estrecha entre la historia y la teoría social. La aceleración del cambio social prácticamente impuso éste a la atención de sociólogos y antropólogos (algunos de los cuales regresaron a sus áreas de trabajo de campo originales para encontrarlas transformadas por su incorporación a un sistema económico mundial). Los demógrafos que estudiaban la explosión de la población mundial y los economistas o sociólogos que analizaban las condiciones para el desarrollo de la agricultura y la industria en los países llamados "subdesarrollados", encontraron que estaban estudiando el cambio en el tiempo, es decir historia, y algunos de ellos –por ejemplo el demógrafo francés Louis Henry, o el sociólogo estadunidense Immanuel Wallerstein– sintieron la tentación de extender sus investigaciones al pasado más remoto.[47]

Mientras tanto ha habido un desplazamiento masivo del interés de historiadores de todo el mundo de la historia política tradicional (la narración de las acciones y la política de los gobernantes) a la historia social. Como lo expresa un crítico de esa tendencia: "Lo que antes estaba en el centro de la profesión ahora está en la periferia."[48] ¿Por qué? Aquí quizá convenga una explicación sociológica. Para orientarse en un periodo de cambios sociales rápidos, a muchas personas les resulta cada vez más necesario hallar sus raíces y renovar sus vínculos con el pasado, en particular con el pasado de su propia comunidad: su familia, su ciudad o pueblo, su profesión, su grupo étnico o religioso.

En mi opinión, tanto el "viraje teórico" de algunos historiadores sociales como el "viraje histórico" de algunos teóricos son algo sumamente saludable. En un pasaje célebre, Francis Bacon formulaba críticas igualmente punzantes contra los empiristas que, como hormigas, se limitan a acumular datos, y contra los teóricos puros, arañas cuyas telas se originan dentro de ellos mismos. Bacon recomendaba el ejemplo de la abeja, que busca materia prima pero que la transforma también, y su parábola es tan aplicable a la historia de la investigación histórica y social como a la historia de las ciencias naturales. Sin la combinación de historia y teoría es difícil que podamos comprender ni el pasado ni el presente.

Desde luego hay más de una forma posible de combinar historia y teoría. Algunos historiadores han aceptado una teoría particular y han trata-

[47] Henry (1956); Wallerstein (1974).
[48] Himmelfarb (1987), p. 4.

do de seguirla en su trabajo, como sucede con muchos marxistas. Como un ejemplo de las tensiones a veces fructíferas inherentes a un esfuerzo de ese tipo, podemos examinar el itinerario intelectual de Edward Thompson, quien se describió a sí mismo como un "empirista marxista".[49] Otros historiadores están interesados en teorías pero no comprometidos con ellas: las emplean para tomar conciencia de problemas, o dicho de otro modo, para hallar preguntas antes que respuestas. La lectura de Malthus, por ejemplo, ha estimulado a algunos historiadores que no aceptan su posición a examinar la cambiante relación entre la población y los medios de subsistencia. Este tipo de interés por la teoría ha enriquecido la práctica de la historia, especialmente en el curso de la última generación.

De todos modos, se impone agregar en justicia que no estamos viviendo una edad de oro intelectual. Como suele ocurrir en la historia del esfuerzo intelectual, los intentos por resolver viejos problemas han generado problemas nuevos. De hecho, se ha sostenido que "convergencia" no es la palabra adecuada para describir la cambiante relación entre la historia y la sociología, que es "demasiado simple y demasiado blanda para hacer justicia a una relación enmarañada y difícil".[50] A esta objeción se podría responder que, en realidad, convergencia es un término bastante modesto que sólo indica que las dos partes se están acercando: no implica encontrarse, mucho menos concordar.

Ciertamente, en ocasiones el acercamiento ha llevado a conflictos. Cuando el sociólogo estadunidense Neil Smelser se volvió hacia la historia y publicó un estudio del cambio social producido por la revolución industrial, analizando la estructura familiar y las condiciones de trabajo de los tejedores de Lancashire a comienzos del siglo XIX (y haciendo en el proceso una crítica velada del marxismo), provocó la ira del historiador inglés Edward Thompson, quien denunció la incapacidad de la "sociología" para entender que "clase" es un término que se refiere al proceso antes que a la estructura.[51]

También ha habido momentos en los últimos años en que historiadores y antropólogos, más que converger, parecen haber estado rebasándose mutuamente a gran velocidad, como trenes en vías paralelas. Por ejem-

[49] Trimberger (1984); Kaye y McClelland (1990).
[50] Abrams (1980), p. 4.
[51] Smelser (1959); E. P. Thompson (1963), p. 10; *cf.* Smith (1991), pp. 14-16, 162.

plo, los historiadores descubrieron las explicaciones funcionales más o menos en el momento en que los antropólogos empezaban a encontrarles defectos;[52] en cambio, los antropólogos han venido descubriendo la importancia de los acontecimientos justamente cuando muchos historiadores estaban abandonando la *histoire événementielle* por el estudio de las estructuras subyacentes.[53]

Para complicar aún más la situación, hay más tipos de teoría compitiendo por la atención que nunca antes. Por ejemplo, los historiadores sociales no pueden darse el lujo de limitarse a la sociología y a la antropología social: por lo menos tienen que considerar la posibilidad de que otras formas de teoría sean importantes para su trabajo. De la geografía, que es un viejo aliado pero también una disciplina que, en los últimos años, ha venido cambiando con rapidez, los historiadores pueden aprender a considerar la teoría del lugar central, o la teoría de la difusión especial de las innovaciones, o la del "espacio social".[54] Ahora la teoría literaria invade el territorio de los historiadores, así como el de los sociólogos y los antropólogos sociales, todos los cuales tienen cada vez mayor conciencia de que en sus propios textos existen convenciones literarias, reglas que han venido siguiendo sin darse cuenta.[55]

Vivimos en una época de límites borrosos y fronteras intelectuales abiertas, una época que a la vez estimula y confunde. Las referencias a Mikhail Bajtin, a Pierre Bourdieu, a Fernand Braudel, a Norbert Elias, a Michel Foucault, a Clifford Geertz, se encuentran tanto en las obras de arqueólogos, geógrafos y críticos literarios como en las de sociólogos e historiadores. El surgimiento de un discurso compartido por algunos historiadores y sociólogos, por algunos arqueólogos y antropólogos, etc., coincide con la declinación del discurso compartido en las ciencias sociales y las humanidades y, en realidad, dentro de cada disciplina. Hasta una subdisciplina como la historia social está hoy en peligro de fragmentarse en dos grupos, uno interesado en las grandes tendencias y el otro en los estudios de caso en pequeña escala. En Alemania en particular, los dos grupos están en conflicto, con los llamados "historiadores sociales" (*Gesellschaftshistoriker*) de un lado y los practicantes de la "microhistoria" del otro.[56]

[52] Thomas (1971) y la reseña de Geertz (1975).
[53] Sahlins (1985), p. 72.
[54] Christaller (1933); Hägerstrand (1953); Buttimer (1969).
[55] Brown (1977); White (1976); Clifford y Marcus (1986).
[56] Kocka (1984); Medick (1987).

A pesar de esa tendencia a la fragmentación, es asombroso cuántos de los debates fundamentales sobre modelos y métodos son comunes a más de una disciplina. Examinar esos debates es el objeto del próximo capítulo.

2. MODELOS Y MÉTODOS

En este capítulo nos ocuparemos de cuatro enfoques que son comunes a varias disciplinas, pero sumamente controvertidos en algunas de ellas. En sus cuatro secciones se tratarán respectivamente la comparación, el uso de modelos, los métodos cuantitativos y, por ultimo, el empleo del "microscopio" social.

LA COMPARACIÓN

La comparación siempre ha tenido un lugar central en la teoría social. De hecho, Durkheim afirmó que "la sociología comparativa no es una rama especial de la sociología: es la sociología misma". Destacó el valor del estudio de la "variación concomitante", en particular como una especie de "experimento indirecto" que permitía al sociólogo pasar de la descripción de una sociedad al análisis de por qué adopta una forma determinada. Distinguía dos tipos de comparaciones, y abogaba por los dos. En primer lugar, las comparaciones entre sociedades fundamentalmente de la misma estructura o, como lo expresó en forma reveladora, "de la misma especie", y en segundo lugar, comparaciones entre sociedades esencialmente diferentes.[1] La influencia de Durkheim en la lingüística comparativa y la literatura comparada es evidente sobre todo en Francia.

Por otra parte, los historiadores tendían a rechazar la comparación, afirmando que su objeto de estudio era lo particular, lo único, lo irrepetible.[2] Pero para esta objeción clásica hay una respuesta también clásica,

[1] Durkheim (1895), cap. 6; *cf.* Béteille (1991).
[2] Wildelband (1894); Collingwood (1935); Elton (1967), p. 23 y ss.

dada en 1914 por Max Weber al historiador Georg von Below en el curso de un debate sobre historia urbana. "Estamos totalmente de acuerdo en que la tarea de la historia es establecer lo que hay de específico, digamos, en la ciudad medieval; pero eso sólo es posible si antes descubrimos qué es lo que no hay en otras ciudades (antiguas, chinas, musulmanas)."[3] Sólo por medio de la comparación podemos ver lo que no está ahí, o dicho de otro modo, comprender la significación de una determinada ausencia.

Ése era el mensaje del famoso ensayo de Werner Sombart titulado *¿Por qué no hay socialismo en Estados Unidos?*, y también la estrategia subyacente en el ensayo del mismo Weber sobre la ciudad, donde sostenía que la ciudad de verdad autónoma sólo se encuentra en Occidente.[4] De hecho, Weber dedicó buena parte de su vida activa al intento de definir las características distintivas de la civilización occidental (en particular lo que llamaba su "racionalidad" institucionalizada), por medio de comparaciones sistemáticas entre Europa y Asia en las esferas económica, política y religiosa e incluso en la de la música. Prestó particular atención al surgimiento del protestantismo, el capitalismo y la burocracia en Occidente, sosteniendo que los tres fenómenos eran similares y estaban vinculados, y los contrastó con fenómenos de otras regiones (las que Reinhardt Bendix llama "concepciones de contraste" son fundamentales para el enfoque comparativo).[5]

Lo que estos ejemplos indican es que los dos enfoques, el particularizador y el generalizador (o el histórico y el teórico), se complementan mutuamente, y que ambos dependen de la comparación, ya sea explícita o implícita. Alguna vez el historiador estadunidense Jack Hexter dividió a los historiadores en "los que amontonan [*lumpers*]" y "los que dividen [*splitters*]", afirmando que los que dividen y discriminan son superiores a los que agrupan diversos fenómenos en un solo montón.[6] Por supuesto nadie quiere amontonar en forma burda, por incapacidad de hacer distinciones finas. Pero seguramente la capacidad de ver lo que diversos fenómenos tienen en común es una cualidad intelectual tan valiosa como la de ver cómo difieren fenómenos en apariencia similares. En todo caso, también dividir requiere un acto previo de comparación.

[3] *Cit.* en Roth (1976), p. 307.
[4] Sombart (1906); Weber (1920), pp. 3, 1212-1374; *cf.* Milo (1990).
[5] Bendix (1967).
[6] Hexter (1979), 242.

Entre los primeros historiadores que siguieron las huellas de Durkheim y Weber estuvieron Marc Bloch y Otto Hintze. Hintze aprendió el método comparativo de Weber, aunque limitó sus análisis a Europa. Se concentró en el desarrollo en distintos estados europeos de lo que Weber llamaba formas de gobierno "legal-racionales" o "burocráticas", señalando, por ejemplo, la importacia del surgimiento del *commissarius*, funcionario que no había comprado su cargo (como era habitual en la Europa de comienzos de la época moderna) y que, por tanto, podía ser suspendido por el rey a voluntad.[7]

Marc Bloch, por su parte, aprendió el método comparativo de Durkheim y sus seguidores, principalmente del lingüista Antoine Meillet,[8] y lo definía, igual que ellos, distinguiendo las comparaciones entre "vecinos" de las comparaciones entre sociedades muy distantes en el espacio o en el tiempo. Además lo defendía con las mismas razones, porque permitía al historiador "dar un verdadero paso atrás en la fascinante búsqueda de las causas".[9] Dos de los estudios comparativos de Bloch son particularmente famosos: *Les rois thaumaturges* (1924), que desarrolla una comparación entre dos países vecinos –Francia e Inglaterra– donde se creía que los reyes tenían el poder de curar las escrófulas tocando a los enfermos, y *La sociedad feudal* (1939-1940), que examinaba la Europa medieval pero que también incluía una sección sobre el Japón observando las semejanzas entre las posiciones de los caballeros y los samurai, pero destacando asimismo la diferencia entre la obligación unilateral que vinculaba al samurai a su señor y la obligación bilateral entre señor y vasallo en Europa, donde el miembro menor tenía derecho a rebelarse si el miembro mayor no cumplía su parte del acuerdo.

Los estudios comparativos adquirieron impulso después de la segunda guerra mundial, en especial en Estados Unidos, con el surgimiento de disciplinas como la economía del desarrollo, la literatura y la política comparadas. La fundación de la revista *Comparative Studies in Society and History* formó parte de la misma tendencia.[10] Aun cuando muchos historiadores profesionales todavía desconfían de la comparación, pueden señalarse varias áreas donde el método ha resultado sumamente fructífero.

[7] Hintze (1975).
[8] Sewell (1967); Rhodes (1978).
[9] Bloch (1928).
[10] Grew (1990).

En historia económica, por ejemplo, el proceso de industrialización suele ser visto en perspectiva comparativa. Siguiendo al sociólogo Thorstein Veblen, que publicó un ensayo acerca de Alemania y la revolución industrial, los historiadores han indagado si otras naciones siguieron el modelo inglés o se desviaron de él, y si los que llegaron tarde a ella, como Alemania y Japón, tuvieron algunas ventajas sobre sus predecesores.[11]

En el caso de la historia política, lo que más interés ha provocado es el estudio comparativo de las revoluciones. Entre las obras más conocidas de este género se cuentan el análisis de Barrington Moore de "los orígenes sociales de la dictadura y la democracia", que va de la Inglaterra del siglo XVII al Japón del XIX; el ensayo de Lawrence Stone, *Las causas de la revolución inglesa*, y el estudio de Theda Skocpol de Francia en 1789, Rusia en 1918 y China en 1911, como casos que "revelan patrones causales similares".[12] Moore hace un uso muy efectivo de la comparación como medio de probar explicaciones generales (le interesa lo que no encaja, igual que a Weber le interesaba lo que no está ahí). En sus propias palabras:

> Las comparaciones pueden servir como prueba negativa aproximativa de explicaciones históricas aceptadas después de enterarnos de las desastrosas consecuencias que tuvo para la democracia la coalición de las elites agrarias e industriales en la Alemania del siglo XIX y comienzos del XX –el muy comentado matrimonio del hierro y el centeno– empezamos a preguntarnos por qué un matrimonio similar entre el hierro y el algodón no impidió el estallido de la guerra civil en Estados Unidos.[13]

En historia social, el estudio comparativo del feudalismo, inspirado por Marc Bloch, sigue floreciendo hasta hoy, con estudios tanto de la India y África como de Europa y el Japón. La proposición de que fue la mosca tsetse la que al atacar a los caballos, impidió el desarrollo de algo similar al feudalismo en el África Occidental, es uno de los más fascinantes estudios de "lo que no está ahí", como decía Weber.[14] El estudio comparativo de los patrones de matrimonio es el tema de un famoso estudio de John Hajnal que contrasta el sistema europeo occidental de matrimonio tardío, vinculado al establecimiento de un hogar independiente para los recién casados, con prácticas prevalecientes en el resto del mundo.

[11] Veblen (1915); Rostow (1958); Gershenkron (1962); Kemp (1978).
[12] Moore (1966); Stone (1972); Skocpol (1979).
[13] Moore (1966), pp. xiii-xiv.
[14] Goody (1969).

El estudio de Hajnal estimuló a su vez otros estudios comparativos, en especial un ensayo de Jack Goody donde se sostiene que el sistema de Europa Occidental fue creado por la Iglesia medieval, la cual desalentaba los matrimonios entre parientes con el objeto de aumentar sus propias posibilidades de heredar a los que morían solteros.[15] Empleando una estrategia muy similar a la de Weber, el antropólogo histórico Alan Macfarlane ha publicado una serie de estudios que intentan definir la anglicidad de la sociedad inglesa (individualismo, escasa inclinación a la violencia, una cultura particularmente compatible con el capitalismo, etcétera), por medio de comparaciones y contrastes con otras partes de Europa, de Polonia a Sicilia.[16]

No sería difícil agregar otros ejemplos a esta breve lista, pero posiblemente sean suficientes para demostrar que la historia comparativa cuenta con una serie de realizaciones sustanciales. También tiene sus peligros, dos en particular.

En primer lugar existe el peligro de aceptar con demasiada facilidad que las sociedades "evolucionan" según una secuencia inevitable de etapas. El método comparativo de Marx, Comte, Durkheim, Spencer y otros estudiosos del siglo XIX consistía esencialmente en identificar la etapa que había alcanzado determinada sociedad, en ubicar a ésta en la escala de la evolución. Hoy esta premisa ya no resulta sostenible para muchos estudiosos (véase *infra*, p. 156). El problema consiste entonces en hacer análisis comparativos que no sean ni evolucionistas ni estáticos como tendían a ser los de Weber, sino que tengan en cuenta los diferentes caminos que una sociedad puede recorrer.[17]

El segundo peligro es el etnocentrismo. Puede parecer extraño que señale este peligro cuando el análisis comparativo ha estado asociado, durante mucho tiempo, con la creciente conciencia que los estudiosos occidentales tienen acerca de las culturas no occidentales, pero el hecho es que, a menudo, esos estudiosos han tratado a Occidente como una norma de la que las otras culturas se desvían. "Feudalismo", por ejemplo, igual que "capitalismo", es un concepto originalmente formulado con base en la experiencia de Occidente. Es evidente el peligro inherente al intento de forzar la historia de otros pueblos para insertarlos en categorías occidentales de este tipo.

[15] Hajnal (1965); Goody (1983).
[16] Macfarlane (1979, 1986, 1987).
[17] Anderson (1974a, b).

El caso del "feudalismo" en el reino de Rajastán, en la India, por ejemplo, es una advertencia que muchos aspirantes a historiadores comparativos harían bien en tener presente. En 1829, James Tod presentó al público lo que llamó un "Esbozo de un sistema feudal en Rajastán". Basándose en la reciente *View of Europe during the middle age* de Henry Hallam (1818), Tod destacaba analogías relativamente superficiales entre las dos sociedades. Con la cabeza llena de los conceptos de Hallam, pasó por alto la mayor importancia de las relaciones familiares entre "señores" y "vasallos" en el caso indio.[18]

Otro problema es el de decidir exactamente qué comprar con qué. Los comparativistas del siglo XIX, como sir James Frazer, concentraban su atención en similitudes entre costumbres o rasgos culturales específicos, ignorando el contexto social donde se daban esas costumbres, que con frecuencia era muy diferente. Por eso sus análisis han sido criticados, igual que el de Tod, por superficiales.[19] ¿Cuál es la alternativa? Los funcionalistas (véase *infra*, p. 123) dirían que los auténticos objetos de estudio son los "equivalentes funcionales" en diferentes sociedades. Robert Bellah, por ejemplo, observando la discrepancia entre el éxito económico del Japón (ya en el siglo XVII) y la hipótesis de Weber acerca de la conexión entre el capitalismo y la ética protestante, sugirió que cierto tipo de budismo japonés era funcionalmente análogo a la "ética protestante".[20]

Pero en el proceso de solucionar un problema nos topamos con otros. El concepto de "equivalente funcional" forma parte de un paquete intelectual, el "funcionalismo", que es objeto de muchas críticas (véase *infra*, p. 123). En todo caso, los ejemplos de equivalentes funcionales no siempre son tan claros como el de Bellah. ¿Cómo se decide qué califica como análogo? Los comparativistas enfrentan un dilema. Si comparamos rasgos culturales específicos tenemos algo preciso y podemos observar su presencia o ausencia, pero corremos el riesgo de la superficialidad. Por otra parte, la búsqueda de análogos lleva a las comparaciones entre sociedades enteras. Pero, ¿cómo es posible comparar o contrastar en forma útil sociedades que difieren entre sí de tantas maneras diferentes?

Los problemas de la comparación en gran escala se hacen evidentes si observamos un ejemplo famoso, el enorme *Estudio de la historia*, de Arnold

[18] Thorner (1956); *cf.* Mukhia (1980-1981).
[19] Leach (1965).
[20] Bellah (1957).

Toynbee.[21] La unidad de comparación de Toynbee era una "civilización", y distinguía alrededor de veinte civilizaciones en la historia del mundo. Por supuesto, para que las comparaciones fueran posibles tuvo que reducir las civilizaciones a un pequeño grupo de rasgos, y además –como sus críticos señalaron de inmediato– tuvo que crear barreras artificiales entre las civilizaciones. Para complicar aún más las cosas, Toynbee no disponía de un aparato conceptual adecuado para un trabajo tan ambicioso. Al igual que Pascal cuando descubrió la geometría para sí mismo en la infancia, Toynbee creó sus propios conceptos, como "desafío y respuesta", "retirada y regreso" o "proletariado externo" –una ingeniosa adaptación de Marx para explicar las incursiones de "bárbaros" en los imperios–, conceptos que no eran suficientes para su enorme tarea. Es difícil resistirse a la conclusión de que un mejor conocimiento de la teoría social de su época hubiera sido de gran ayuda para Toynbee en su análisis. Durkheim, por ejemplo, podría haberlo iniciado en los problemas de la comparación, Norbert Elias (véase *infra*, pp. 171-173) en la idea de la civilización como un proceso, y Weber en el uso de modelos y tipos.

MODELOS Y TIPOS

Una definición preliminar de "modelo" podría ser que éste es una construcción intelectual que simplifica la realidad a fin de comprenderla. Igual que un mapa, su utilidad deriva de que omite por completo algunos elementos de la realidad. Además hace de sus elementos limitados o "variables" un sistema internamente coherente de partes interdependientes. La definición de "modelo" dada hasta ahora, permite afirmar que hasta los historiadores, con todo su compromiso con lo particular, utilizan modelos todo el tiempo. Una narración de la revolución francesa, por ejemplo, es un modelo en el sentido de que, forzosamente, tiene que simplificar los acontecimientos y además acentuar su coherencia a fin de contar una historia inteligible.

Sin embargo, quizá sería útil utilizar el término "modelo" en forma más estricta. Agreguemos un elemento más a nuestro modelo del modelo y digamos que es una construcción intelectual que simplifica la realidad a fin de destacar lo recurrente, lo general y lo típico, que presenta en forma de conjuntos de características o de atributos. Entonces modelos y

[21] Toynbee (1935-1961).

"tipos" se vuelven sinónimos, lo que quizá sea apropiado, ya que *typos* es la palabra griega que significa molde o "modelo", y Max Weber hablaba de "tipos ideales" (*Idealtypen*) en los casos en que los sociólogos modernos hablarían de "modelos".[22] Un ejemplo de modelo en el sentido en que emplearemos el término de aquí en adelante no sería "la revolución francesa" sino "la revolución".

Un ejemplo que aparecerá repetidamente en estas páginas es el de dos modelos contrastantes de sociedad, la "consensual" y la "conflictual". El "modelo consensual", asociado con Émile Durkheim, destaca la importancia del vínculo social, la solidaridad social, la cohesión social. El "modelo conflictual", asociado con Karl Marx, destaca la ubicuidad de "la contradicción y el conflicto sociales". Obviamente ambos modelos son simplificaciones, pero parece por igual obvio, por lo menos para este autor, que los dos contienen también importantes avances en la comprensión. Es imposible hallar una sociedad en la que no haya conflicto y, por otra parte, sin solidaridad alguna no hay sociedad. En todo caso, como trataré de demostrar más adelante, no es difícil encontrar sociólogos e historiadores que trabajan con uno de estos modelos y parecen olvidar el otro.

Hay historiadores que niegan tener nada que ver con modelos y afirman, como hemos visto, que su tarea es estudiar lo particular, en especial el acontecimiento único, no generalizar. Sin embargo, en la práctica, la mayoría de ellos utiliza modelos como el señor Jourdain, el personaje de Molière, utilizaba la prosa, sin darse cuenta. Con frecuencia hacen afirmaciones generales sobre sociedades particulares. El célebre ensayo de Burkhardt sobre el Renacimiento italiano se ocupaba explícitamente de "lo recurrente, lo constante, lo típico". Sir Lewis Namier estudiaba "por qué algunos hombres ingresaban al Parlamento" en la Inglaterra del siglo XVIII. Marc Block escribió un estudio general de la "sociedad feudal" donde especificaba las características principales de una sociedad de ese tipo (campesinado sometido, predominio de los guerreros, vínculos personales entre superiores e inferiores, descentralización política, etc.)[23] Desde hace alrededor de un siglo a los historiadores les resulta muy difícil evitar términos como "feudalismo", "capitalismo", "Renacimiento" o "Ilustración". Para evitar la palabra "modelo" a menudo se permiten ha-

[22] Weber (1920), pp. 1, 212-301.
[23] Burckhardt (1860); Namier (1928); Bloch (1939-1940).

blar de "sistemas" –la frase "sistema feudal" se remonta al siglo XVIII– o de la forma "clásica" o "de manual" del feudo [*manor*] medieval.

En un famoso ensayo polémico, el historiador económico alemán Werner Sombart advirtió a los historiadores económicos que debían tener en cuenta la teoría económica, porque sólo así podrían pasar del estudio de hechos aislados al estudio de sistemas.[24] En general, esos sistemas se examinan en forma de modelos simplificados. Así, los historiadores económicos emplean el término "mercantilismo" a pesar de que, como dice Eli Heckscher: "El mercantilismo nunca existió en el sentido en que existieron Colbert o Cromwell." Es un modelo, uno de los dos modelos utilizados por Adam Smith en sus famosos contrastes entre el "sistema agrícola" y el "sistema mercantil".[25] Del "capitalismo" es otro modelo del que resulta difícil prescindir, lo mismo que de la "economía campesina" analizada en un estudio clásico por Alexander Chayanov.[26] Otro tipo de organización económica que ha sido descrita con utilidad como un modelo que destaca características recurrentes es la ciudad-Estado. Por ejemplo, el dominio político de la ciudad sobre el campo que la rodea se combina a menudo con la exacción de una cuota de alimentos a bajo precio, porque el gobierno de la ciudad tiene más miedo de las revueltas urbanas por la comida que de las rebeliones campesinas.[27]

Historiadores políticos de muchas regiones y periodos diferentes encuentran indispensable el modelo "revolución", y además con frecuencia lo contrastan con "revuelta" (definida como una protesta contra individuos o abusos, más bien que un intento de cambiar todo un sistema). Se han propuesto explicaciones muy similares para revoluciones muy alejadas en el espacio y el tiempo. Por ejemplo, Lawrence Stone, en su estudio de la revolución inglesa, hace uso de la famosa hipótesis sociológica de la "privación relativa", según la cual las revoluciones ocurren no tanto cuando los tiempos son malos, sino cuando se vuelven peores, o más exactamente, cuando hay una discrepancia entre las expectativas de un grupo y su percepción de la realidad.[28] De nuevo, Theda Skocpol sostiene que lo que tienen en común las revoluciones francesa, rusa y china (que distingue de revueltas menos exitosas) es la combinación de dos factores: las "presiones intensificadas" sobre el Estado de "países extranjeros más de-

[24] Sombart (1929); *cf.* Hicks (1969), cap. 1.
[25] Heckscher (1931), p. 1.
[26] Chayanov (1925); *cf.* Kerblay (1970).
[27] Hicks (1969), p. 42 y sigs.; *cf.* Burke (1986a), pp. 140-142.
[28] Stone (1972), pp. 18-20, 134; *cf.* Gurr (1970) y las críticas de Aya (1990), p. 30 y sigs.

sarrollados", y estructuras agrarias que "facilitaron grandes revueltas campesinas contra los terratenientes". Esos Estados quedaron atrapados entre "corrientes cruzadas", con una creciente competencia internacional por el poder, por un lado, y por el otro, las limitaciones impuestas a la respuesta gubernamental por la estructura política y económica de la sociedad.[29]

Volviendo a las comparaciones entre vecinos: con frecuencia los historiadores han tratado de generalizar sobre cambios institucionales en países vecinos, en un periodo determinado, acuñando frases como "las nuevas monarquías", "la revolución en el gobierno de los Tudor", "el surgimiento del absolutismo", "la revolución en el gobierno del siglo XIX", etc. Desde un punto de vista comparativo, todos esos cambios parecen más bien ejemplos locales de etapas de transición del tipo de gobierno que Max Weber llamaba "patrimonial" al tipo que denominaba "burocrático".[30] Esa distinción de Weber, que ha inspirado una considerable cantidad de investigación histórica en diferentes regiones, de América Latina a Rusia,[31] podría formularse como el contraste de cinco atributos, como sigue:

Sistema patrimonial	*Sistema burocrático*
1. áreas de jurisdicción indefinidas	áreas fijas
2. jerarquía informal	jerarquía formal
3. capacitación y pruebas informales	capacitación y pruebas formales
4. funcionarios de medio tiempo	funcionarios de tiempo completo
5. órdenes orales	órdenes escritas

También los historiadores sociales y culturales utilizan modelos. Los historiadores sociales, por ejemplo, emplean a menudo el término "clase", o comparan las "sociedades de clases" con las "sociedades de Estados" (véase *infra,* p. 76). A primera vista, la historia cultural parecería el terreno menos apto para el empleo de modelos, pero sin embargo, ¿qué son términos como "Renacimiento", o "barroco" o "romántico", sino los nombres de conjuntos de características? ¿Y qué tal "puritanismo"?

Parafraseando a Heckscher, podríamos decir que el puritanismo nunca existió en el sentido en que Richard Sibbes o John Bunyan existieron,

[29] Skocpol (1979); algunas críticas en Aya (1990), pp. 73-75, 90-92.
[30] Weber (1920), pp. 3, 956-1005.
[31] Phelan (1967); Pintner y Rowney (1980); *cf.* Litchfield (1986).

pero que el término resulta útil para hacer referencia a una constelación de características como la importancia acordada al pecado original, un Dios arbitrario, la predestinación, una moral ascética y una lectura fundamentalista de la Biblia. En el caso de Inglaterra a comienzos de la época moderna, esa definición precisa es sumamente útil. Por otra parte, cualquiera que esté interesado en la comparación transcultural (entre el cristianismo y el Islam, por ejemplo) haría bien en seguir el ejemplo de Ernest Gellner y operar con el concepto más amplio de "puritanismo genérico".[32] Del mismo modo, los historiadores están empezando a usar términos como "Renacimiento" o "Reforma" en plural, identificando un "renacimiento" en la Francia del siglo XII, una "reforma" en la Europa del siglo X, etcétera.

Una razón de la desconfianza de los historiadores por los modelos es la creencia de que su uso lleva a la indiferenciación del cambio en el tiempo. Esto ha ocurrido algunas veces. Weber, por ejemplo, fue criticado con justicia por ignorar el cambio, cuando escribió sobre el "puritanismo" como si ese sistema de valores se hubiera conservado uniforme, desde Calvino en el siglo XVI hasta Benjamín Franklin en el XVIII. Pero los modelos sí pueden incorporar el cambio. Modelos antitéticos pueden ser una manera útil de caracterizar procesos de cambio complejos, como por ejemplo del feudalismo al capitalismo, o de la sociedad preindustrial a la industrial (de "agraria" a "industrial").[33] Por supuesto que estas etiquetas son descriptivas y no dicen cómo ocurre el cambio, pero se han hecho intentos para identificar secuencias de cambio típicas, como en el caso del modelo o la teoría de la "modernización", que se examinará en detalle más adelante (p. 154).

Utilizar modelos sin admitir que se hace o sin tener conciencia de su posición lógica, ha conducido a algunos historiadores a dificultades innecesarias. Algunas polémicas célebres se han basado en la comprensión errónea por un historiador del modelo de otro: la famosa controversia entre sir Paul Vinogradoff y F. W. Maitland sobre el feudo medieval es un buen ejemplo. Vinogradoff dijo que:

> La estructura del feudo ordinario es siempre la misma. Bajo el mando del señor encontramos dos capas de población: los siervos y los propietarios y, en

[32] Gellner (1981), pp. 149-173.
[33] Riggs (1959).

consecuencia, el territorio que ocupan se divide en tierras familiares [cuyo producto iba directamente al señor] y "tierras de tributo" [...] Toda la población se agrupa en una comunidad centrada en torno a la corte feudal o *halimote*, que es a la vez consejo y tribunal. Mi investigación se conformará necesariamente según este ordenamiento típico.[34]

Tal es el feudo medieval clásico, según el esquema dibujado en innumerables pizarrones. Sin embargo, Maitland afirmó –en una crítica igualmente clásica– que "describir un *manerium* típico es una hazaña imposible", y demostró que cada una de las características del conjunto identificado por Vinogradoff estaba ausente en algún caso. Algunos feudos no tenían siervos, otros no tenían propietarios, algunos no tenían tierras familiares, otros no tenían corte.[35] En todo esto, Maitland estaba absolutamente en lo correcto. En apariencia Vinogradoff no estaba seguro acerca de la posición lógica de sus generalizaciones (obsérvese el paso "de siempre" en la primera frase a "típico" en la última). Pero si hubiese tenido conciencia de que estaba utilizando un modelo, quizá habría sido capaz de dar una respuesta efectiva a las críticas de Maitland.

Es útil distinguir dos tipos de modelos según los criterios adoptados para definir qué entidades integran el grupo –en este caso los *manors*– al que se aplica el modelo. A este nivel es imposible evitar los términos técnicos, puesto que necesitamos distinguir un grupo de entidades "monotético" de uno "politético". Un grupo monotético es el que "se define de manera tal que la posesión de un solo conjunto de atributos es condición necesaria y suficiente para pertenecer a él"; el grupo politético, por otra parte, es aquel cuya pertenencia no depende de un solo atributo: se define en términos de un conjunto de atributos tal que cada entidad posee la mayoría de los atributos y cada atributo es compartido por la mayoría de las entidades.[36] Es la situación que Ludwig Wittgenstein describe en un famoso pasaje sobre los "parecidos de familia". Las madres y los hijos, los hermanos y las hermanas se parecen, pero esos parecidos pueden no ser reducibles a ninguna característica esencial.

A ese punto debería estar claro que la crítica de Maitland a Vinogradoff suponía que este último estaba hablando de todos los *manors* o definiendo el *manor* típico con referencia a un grupo monotético. Vinogra-

[34] Vinogradoff (1892), pp. 223-224.
[35] Maitland (1897).
[36] Clarke (1968), p. 37; *cf.* Needham (1975).

doff podría haber respondido a esa crítica diciendo que su modelo era politético, si hubiera tenido ese concepto a su disposición. Entonces le habría correspondido demostrar que cada uno de los atributos de su conjunto era compartido por la mayoría de los *manors*. Es interesante saber que un historiador soviético utilizó métodos comparativos para estudiar *manors* del siglo XIII en la región de Cambridge y descubrió que más de 50% de ellos eran del tipo descrito por Vinogradoff, con tierras familiares, siervos y propietarios.[37] Ahora debemos regresar a los puntos fuertes y a las debilidades de los métodos cuantitativos.

LOS MÉTODOS CUANTITATIVOS

Los métodos de investigación cuantitativos tienen una larga historia. En la antigua Roma se hacían censos del imperio con regularidad, y en la Francia del siglo XVIII se publicaban los precios del trigo en diferentes ciudades. Hace mucho tiempo que los economistas basan sus análisis en estadísticas sobre precios, producción, etcétera, y los historiadores económicos ya seguían su ejemplo en el siglo XIX.

Lo que sí es relativamente nuevo y sigue siendo controvertido es la idea de que los métodos cuantitativos pueden ser útiles en el estudio de otras formas de comportamiento humano, e incluso de actitudes. Los sociólogos, por ejemplo, realizan lo que llaman "análisis por muestreo" aplicando cuestionarios o sosteniendo entrevistas con un grupo de personas suficientemente grande para que las respuestas puedan ser sometidas a un análisis estadístico. Los psicólogos también utilizan cuestionarios y entrevistas. Los estudiosos de la política estudian las estadísticas de votación –este enfoque ha sido llamado "psefología"– y las encuestas de opinión pública, que son una especie de estudio social. Los demógrafos estudian variaciones en las tasas de nacimientos, matrimonios y defunciones en diferentes sociedades. Los estudiosos de la comunicación practican lo que se llama "análisis de contenido", que con frecuencia adopta la forma de un estudio cuantitativo de periódicos, revistas, libros o programas de televisión, examinando cuánto espacio se dedica a un tema en particular, con cuánta frecuencia aparecen determinadas palabras clave, etcétera.[38]

[37] Kosminsky (1935).
[38] Carney (1972).

Estos caminos han sido seguidos por una serie de historiadores. Cuando Gilberto Freyre estaba escribiendo su historia de Brasil del siglo XIX envió un cuestionario a muchos sobrevivientes de aquella época (incluyendo al presidente Getúlio Vargas, quien no respondió).[39] Los especialistas en historia contemporánea suelen entrevistar a informantes, y a veces someter esas entrevistas al análisis estadístico. Los métodos de análisis de contenido o "lexicometría" han sido aplicados a documentos históricos, como los periódicos o las listas de quejas redactadas por las ciudades y los pueblos al inicio de la revolución francesa.[40] El estudio de la demografía histórica se ha desarrollado en Francia y en otros lugares como una empresa en que colaboran historiadores y demógrafos. No es preciso decir que la aparición de la computadora personal ha estimulado mucho a los historiadores a utilizar los métodos cuantitativos al liberarlos de la necesidad de perforar tarjetas, consultar programadores y demás.[41]

¿Pero hay más de un método cuantitativo, y unos son más adecuados para los historiadores que otros? Algo hecho a su medida es el análisis estadístico de una serie que muestra, por ejemplo, los cambios en el tiempo del precio del trigo, o la edad promedio de las mujeres en el momento de su primer matrimonio, el porcentaje de votos favorables al Partido Comunista en las elecciones de Italia, el número de libros en latín presentados para la venta en la feria anual de Leipzig o la proporción de la población de Burdeos que toma la comunión el domingo de Pascua. Esto es lo que los franceses llaman "historia serial" (*histoire sérielle*).

Sin embargo la "cuantohistoria" o "cliometría", como se la llama, adopta diversas formas. En el caso del análisis histórico por muestreo es preciso hacer una distinción obvia entre los estudios amplios y los totales. El Senado romano y el Parlamento inglés han sido estudiados a través de las biografías de todos sus miembros, método conocido como "prosopografía".[42] En esos casos se ha estudiado todo el grupo, la "población total", como dirían los estadísticos. Este método es apropiado para el estudio de elites relativamente reducidas o de sociedades donde la información es escasa, de modo que en esos campos los historiadores deben recoger todos los datos que puedan.

[39] Freyre (1959).

[40] Robin (1970).

[41] Por los procesos en marcha en este importante campo, véanse los últimos números de la revista *History and Computing*.

[42] Stone (1971).

Los historiadores de sociedades industriales tienden, por otra parte, a tener acceso a más información de la que pueden manejar, de modo que tienen que proceder por muestras. La técnica de las muestras fue desarrollada por los estadísticos desde fines del siglo XVII con el objeto de estimar, por ejemplo, la población de Londres o de Francia, sin incurrir en el esfuerzo y el gasto de un estudio completo. El problema consiste en seleccionar un grupo que "represente" a la población total. Gilberto Freyre, por ejemplo, trató de encontrar mil brasileños nacidos entre 1850 y 1900 que representaran los principales grupos nacionales y regionales de la nación, aunque no explicó por qué método seleccionó esa muestra. Paul Thompson escogió a 500 eduardianos sobrevivientes con base en una "cuota de muestreo" que daba la proporción de hombres y mujeres, residentes de la ciudad y del campo, del norte y del sur, etc., similar a la imperante en el país en la época (según podía estimarse con base en el censo).[43]

Otros métodos cuantitativos son más complejos. La llamada "nueva historia económica", por ejemplo, difiere de la antigua por la importancia que da a la medición del desempeño de economías enteras, el cálculo del producto nacional bruto en el pasado, especialmente para los países occidentales desde 1800, cuando las estadísticas pasaron a ser relativamente abundantes y más dignas de confianza que antes.[44] Las conclusiones de estos historiadores se presentan a menudo en forma de un "modelo" de la economía.

Para un ejemplo sencillo podemos acudir a Fernand Braudel, quien describió la economía del Mediterráneo en la última parte del siglo XVI como sigue. Población: 60 millones. Población urbana: 6 millones o 10%. Producto bruto: 1 200 millones de ducados por año, o 20 ducados por cabeza. Consumo de cereales: 600 millones de ducados, la mitad del producto bruto. Pobres (definidos como los que tenían un ingreso de menos de 20 ducados por año): 20-25% de la población. Impuestos gubernamentales: 48 millones de ducados, o dicho de otro modo, menos de 5% del ingreso promedio.[45]

Esta descripción general es un modelo en el sentido de que Braudel (como él mismo lo admite) no disponía de estadísticas para toda la región, sino que tuvo que extrapolar a partir de datos parciales que no

[43] Freyre (1959); Thompson (1975), pp. 5-8.
[44] Temin (1972).
[45] Braudel (1949), 2a. parte, cap. 1, sección 3.

constituían una muestra en el sentido estricto del término. Los historiadores de economías industriales, trabajando con datos relativamente abundantes y precisos, construyen modelos matemáticos que pueden expresarse en forma de ecuaciones, modelos que son semejantes a recetas en el sentido de que es posible especificar la cantidad de insumos (mano de obra, capital, etc.) para determinada producción. Esos modelos pueden probarse por medio de la simulación en computadora, donde "la computadora construye una serie de acontecimientos hipotéticos al azar pero de acuerdo con probabilidades determinadas".[46]

Algunos tipos de historia serían imposibles sin los métodos cuantitativos, en primer lugar el estudio de los movimientos de los precios y de la población. El empleo de estos métodos en algunas partes de la disciplina impulsa a otros historiadores a detenerse antes de emplear términos como "más" o "menos", "ascenso" y "caída", y preguntarse si existen datos cuantitativos que apoyen las que son, implícitamente, afirmaciones cuantitativas. Este enfoque da más fuerza a las comparaciones, haciendo evidentes las semejanzas y diferencias entre dos sociedades, y también las posibles correlaciones entre, por ejemplo, el grado de urbanización y el de alfabetización en cada una de ellas.

Pero estos métodos están lejos de ser aceptados por todos. En las décadas de 1950 y 1960, sus defensores estaban llenos de confianza en sí mismos y se mostraban agresivos, criticando cualquier otro enfoque como "meramente impresionista", utilizando el lenguaje de la ciencia (el salón empleado para el análisis de contenido de textos solía llamarse "laboratorio") y afirmando que los historiadores no podían hacer otra cosa que aprender a programar computadoras. Esa actitud ha cambiado a medida que han ido haciéndose evidentes las limitaciones de los distintos métodos cuantitativos.

En primer lugar, las fuentes no son tan precisas ni tan objetivas como se solía suponer. No es difícil demostrar que cualquier censo contiene errores y omisiones, y más en general que muchas de sus categorías básicas ("sirvientes", "ciudadanos", "pobres", etc.), por útiles que puedan resultar en determinado momento, son imprecisas.[47] Las clases sociales, por ejemplo, no son algo objetivo como las diversas especies de plantas. Tienen mucho que ver con las formas estereotipadas en que los grupos se ven a sí mismos o a otros (véase *infra*, p. 73).

[46] Wachter, Hammel y Laslett (1978), pp. 1-2.
[47] Burke (1987), pp. 27-39.

Pero la gran dificultad para quienes utilizan métodos cuantitativos es el famoso problema de la diferencia entre los datos "duros", que son medibles, y los "blandos" que no lo son. "Con demasiada frecuencia –observa tristemente un veterano de los estudios sociales– los datos blandos son los valiosos, y los duros los que se obtienen con relativa facilidad." Por tanto, el problema es hallar "datos duros que sean dignos de confianza como buenos índices de datos blandos".[48]

Un índice puede definirse como algo medible relacionado con, o que varía de acuerdo con, algo que no es mensurable (los términos técnicos son "correlación" y "covariación"). Los sociólogos se han mostrado sumamente ingeniosos en su búsqueda de índices. En la década de 1930, por ejemplo, un sociólogo estadunidense afirmó que el mobiliario de la sala de una familia determinada estaba generalmente correlacionado con los ingresos y ocupaciones de sus miembros, de modo que podía ser considerado como un índice del estatus social de esa familia. En la "escala de sala", un teléfono o una radio, por ejemplo, tiene un valor alto (+8), mientras que un despertador tiene un valor muy bajo (-2).[49] Subsiste el problema de si el ingreso y la ocupación son índices exactos (antes que vagos indicadores) del "estatus", que de por sí es un concepto bastante impreciso.

De nuevo, lo que a primera vista parece un índice puede tener sus propias reglas de variación. Por algún tiempo los historiadores de la alfabetización creyeron que una firma en un registro de matrimonios, por ejemplo, era un buen índice de la capacidad de leer, aunque no de la capacidad de escribir algo más. Recientemente han surgido dudas. Se ha señalado que algunas personas capaces de leer no eran capaces de firmar (porque algunas escuelas enseñaban a leer pero no a escribir), e incluso que algunas personas que sabían escribir, firmaban a veces el registro de matrimonio con una cruz para no avergonzar a un cónyuge analfabeto. Estas objeciones no son insuperables, pero de nuevo iluminan las dificultades que existen para pasar de los datos duros a los blandos.[50]

Los sociólogos de la religión han tenido que enfrentar un problema aún más agudo, el de hallar índices para medir la intensidad o la ortodoxia de una creencia religiosa. En el mundo cristiano han tendido a sujetarse a las cifras de asistencia a la iglesia, o en países católicos como Fran-

[48] Wootton (1959).
[49] Chapin (1935).
[50] Schofield (1968); Furet y Ozouf (1977).

cia o Italia, al número de personas que comulgan en la Pascua. Un ingenioso historiador francés trató incluso de calcular la declinación de la devoción en Provenza en el siglo XVIII por la disminución del peso de las velas encendidas ante las imágenes de santos.[51] Es indudable que las estadísticas de este tipo tienen una historia que contar, puesto que varían tanto de una región a otra y cambian tanto, a veces muy repentinamente, en el tiempo.

Si los historiadores son capaces de descifrar esa historia es otro problema. El surgimiento de la "historia desde abajo", una empresa dedicada a la recuperación del punto de vista de personas comunes del pasado, ha arrojado algunas dudas acerca de la utilidad de los índices basados en criterios oficiales. Si vamos a emplear las estadísticas de la comunión para estudiar la intensidad de la devoción en una región determinada, entonces necesitamos saber (entre otras cosas) qué significaba para los interesados la práctica de la comunión de Pascua. Es difícil estar seguro de si los campesinos de la región de Orléans en el siglo XIX, por ejemplo, compartían el punto de vista clerical ortodoxo acerca de la importancia de cumplir con el "deber pascual". Si no lo compartían, no es posible tomar la falta a la comunión como un índice de descristianización. Tomar la temperatura religiosa de una comunidad, saber si es ardiente, fría o tibia, no es sencillo. Y los problemas para deducir actitudes políticas de las cifras de votación son del mismo orden. El concepto mismo de "serie" es problemático, puesto que depende de la premisa de que el objeto de estudio (testamentos, precios de los granos, asistencia a la iglesia o lo que sea) no varía en el tiempo en forma, significado, etc. ¿Cómo es posible que esos documentos o prácticas no varíen a largo plazo? Pero, ¿cómo se puede medir el cambio si el propio instrumento de medición está cambiando?

Por razones de este tipo, entre otras, en los últimos veinte años ha habido una reacción contra los métodos cuantitativos en el estudio del comportamiento humano, y más aún contra las afirmaciones grandiosas que antes se hacían sobre ellos. Pero no hay que exagerar la intensidad de esa reacción. El uso de la prosopografía por los historiadores está quizá más extendido hoy que nunca antes, y sería difícil negar el valor de la reconstitución familiar o del intento de comparar el producto nacional bruto en diferentes periodos del pasado. Sin embargo, al mismo tiempo hay una búsqueda de nuevos enfoques, debido en parte a que la etnogra-

[51] Le Bras (1955-1956); Vovelle (1973).

fía, donde el uso de métodos cuantitativos siempre ha sido mínimo, ha pasado a ser un modelo que algunos sociólogos e historiadores aspiran a seguir. Ese enfoque etnográfico está asociado con el estudio en profundidad de la pequeña escala.

EL MICROSCOPIO SOCIAL

Igual que los sociólogos, los historiadores sociales de las décadas de 1950 y 1960 utilizaban generalmente métodos cuantitativos, se interesaban por las vidas de millones de personas y se concentraban en el análisis de las tendencias generales, observando la vida social "desde el doceavo piso".[52] Pero en la década de 1970, algunos de ellos dejaron el telescopio por el microscopio. Siguiendo a los antropólogos sociales, los sociólogos empezaron a prestar más atención al análisis microsocial, y los historiadores a lo que ha llegado a ser conocido como "microhistoria".

Dos estudios célebres hicieron mucho por poner en el mapa la microhistoria: *Montaillou*, del historiador francés Emmanuel Le Roy Ladurie, y *El queso y los gusanos*, del historiador italiano Carlo Ginzburg.[53] Los dos se basan esencialmente en documentos de los interrogatorios de presuntos herejes por la Inquisición, documentos que Ginzburg comparó con cintas de video por el gran cuidado con que se registraban no sólo las palabras de los acusados sino también sus gestos e incluso sus gemidos bajo la tortura. También se ha hecho algunas veces la comparación entre el inquisidor y el antropólogo, ya que ambos son extraños de alto rango que dirigen preguntas a personas comunes, cuyo sentido es a menudo difícil de entender para estas últimas.[54]

El libro de Ginzburg puede ser considerado como un caso extremo del método microhistórico, puesto que intenta reconstruir las ideas, la visión del cosmos de un solo individuo: un molinero del noreste de Italia en el siglo XVI, conocido como "Menocchio". Le Roy Ladurie, por su parte, describe una aldea del sur de Francia a comienzos del siglo XIV. Observó que no menos de veinticinco sospechosos de herejía interrogados por la Inquisición provenían del pueblo de Montaillou, y decidió utilizar sus declaraciones para hacer un estudio del pueblo mismo examinando la

[52] Erikson (1989), p. 532.
[53] Le Roy Ladurie (1975); Ginzburg (1976).
[54] Rosaldo (1986).

economía pastoril de la región, la estructura de la familia, la posición de las mujeres y las concepciones locales del tiempo, el espacio, etcétera.

Después de esos famosos y controvertidos estudios de Le Roy Ladurie y Ginzburg se ha producido toda una serie de microhistorias. Algunas de las más interesantes se concentran en lo que podríamos llamar un "drama social", como un proceso o un acto de violencia. Por ejemplo la historiadora estadunidense Natalie Davis escribió sobre un proceso famoso del siglo XVI en Francia, en que un campesino fue acusado de ocupar el lugar de otra persona (véase *infra,* p. 189). Otro historiador estadunidense, Wyatt-Brown, inspirado por Geertz, describió un linchamiento en Natchez, Mississippi, en 1834, analizándolo como un acto de "justicia popular" contra un hombre que había asesinado a su esposa como "un drama moral en que las acciones hablaron un lenguaje que revelaba pasiones interiores y valores sociales intensamente sentidos", en particular el sentido local del honor.[55]

Otro ejemplo bien conocido de este enfoque es el estudio del pueblito de Santena, en el Piamonte, por Giovanni Levi. Levi analiza el proceso del cura de la parroquia, Giovan Battista Chiesa (acusado de haber empleado métodos heterodoxos de exorcismo) como un drama social que revela los conflictos que dividían a la comunidad, principalmente la lucha entre dos familias y sus respectivos partidarios, y destaca la importancia de lo que llama "herencia inmaterial", sosteniendo que el poder espiritual de Chiesa era otra forma del dominio ejercido por la familia.[56]

El aumento del interés por la microhistoria ha estado muy asociado con el descubrimiento de los historiadores del trabajo de los antropólogos sociales. Le Roy Ladurie, Ginzburg, Davis y Levi han leído mucha antropología social. El método microhistórico tiene mucho en común con los estudios de comunidad emprendidos por antropólogos como Robert Redfield en los años treinta, o el "estudio de caso extendido" desarrollado un poco más tarde por Max Gluckman y otros. El primer estudio de comunidad histórico del tipo de Montaillou fue realizado por un antropólogo sueco, Borje Hansen, en la década de 1950.[57] El propio *Montaillou* sigue conscientemente el modelo de los estudios de comunidades de Andalucía, Provenza e East Anglia.[58]

[55] Wyatt-Brown (1982), pp. 462-496; cita de la p. 463.
[56] Levi (1985).
[57] Hansen (1952).
[58] Pitt-Rivers (1954).

El término "drama social" fue acuñado por el antropólogo inglés Victor Turner para referirse a un conflicto en pequeña escala que revela tensiones latentes en la sociedad en general y pasa por una secuencia de cuatro fases: ruptura, crisis, acción correctiva y reintegración.[59] Un ensayo que ejerció aún más influencia sobre los historiadores es el estudio de Clifford Geertz sobre la pelea de gallos en Bali. Utilizando el concepto de "juego fuerte [*deep play*]" de Jeremy Bentham (jugar "en serio", haciendo apuestas fuertes), Geertz analiza la pelea de gallos como "fundamentalmente, una dramatización de la preocupación por el estatus", y así pasa de lo que llama un "ejemplo microscópico" a la interpretación general de una cultura.[60]

Aun cuando su propia obra se ocupa sobre todo de las tendencias sociales en gran escala, Michel Foucault alentó los microestudios porque examinan el poder no sólo a nivel del Estado, sino también de la fábrica, la escuela, la familia y la cárcel, la "microfísica del poder", como la denominaba a veces describiendo el poder en las "formas capilares" en que "llega a las fibras mismas de los individuos, toca sus cuerpos y se inserta en sus acciones y sus actitudes, sus discursos, procesos de aprendizaje y vidas cotidianas".[61] "Micropolítica" es quizá el mejor término para describir este enfoque, aunque a veces esta palabra se emplea en estudios políticos con un significado ligeramente distinto.

Fue en la década de 1970 que el enfoque microhistórico atrajo una atención seria, tanto favorable como desfavorable. Algunos estudios de este tipo, en particular los de Le Roy Ladurie y Ginzburg, han resultado muy atractivos para el público en general, aunque el entusiasmo de los historiadores profesionales no ha sido tan grande. Sin embargo, curiosamente, hasta ahora no se ha hablado mucho de los problemas fundamentales que plantea el viraje de los estudios en gran escala a los estudios en pequeña escala. En consecuencia será necesario generalizar a partir de las críticas formuladas a algunas famosas contribuciones a la microhistoria y de las respuestas a esas críticas.[62]

Podríamos comenzar por la acusación de que los microhistoriadores trivializan la historia al estudiar biografías de personas insignificantes o dificultades de comunidades pequeñas. De hecho algunas de esas contri-

[59] Turner (1974).
[60] Geertz (1973), pp. 412-454, esp. pp. 432, 437: *cf.* Geertz (1973), pp. 21, 146.
[61] Foucault (1980), p. 39; *cf.* Foucault (1975) *passim.*
[62] Kocka (1984); Medick (1987).

buciones han hecho poco más que lo que los periodistas llaman "historias de interés humano" sobre el pasado. Pero el objetivo de los microhistoriadores es, en general, más ambicioso intelectualmente: si no aspiran a mostrar el mundo en un grano de arena, sí se proponen extraer conclusiones generales de datos locales. Según Ginzburg, el molinero Menocchio es un portavoz de la cultura oral tradicional. Le Roy Ladurie presenta el mundo de la aldea medieval a través de su monografía sobre Montaillou, que él describe como una gota en el océano.

Esas afirmaciones plantean desde luego el tema de la tipicidad: ¿de qué grupo mayor se supone que el estudio de caso es típico, y con qué base se sostiene esa afirmación? ¿Montaillou es típico como pueblo mediterráneo, como pueblo francés o sólo como pueblo de la región de Ariège? ¿Puede ser considerado típico un pueblo que contenía tantos herejes? En cuanto a Menocchio, era sumamente independiente y, al parecer, considerado como excéntrico en su propia comunidad. Desde luego el problema no se plantea solamente para esos dos historiadores: ¿por qué medios los antropólogos trasmutan sus notas de campo (a menudo basadas en observaciones hechas en un solo pueblo) en descripciones de una cultura entera? ¿Sobre qué bases pueden justificar la afirmación de que las gentes con quienes estuvieron viviendo representan a "los nuer" o "los balineses"? En todo caso, el uso del microscopio social se puede justificar sobre una serie de bases. La selección de un ejemplo individual para su estudio en profundidad, puede ser determinada por el hecho de que representa en miniatura una situación que el historiador o el antropólogo ya sabe (por otros contextos) que impera. En algunos casos la microhistoria se asocia con métodos cuantitativos; los demógrafos históricos hacen a menudo estudios de caso de una sola familia, o utilizan la computadora para simular la vida de un individuo dentro de un sistema familiar determinado.

Por otra parte, un caso puede ser seleccionado para su estudio precisamente porque es excepcional ya que muestra mecanismos sociales que no funcionan: fue para examinar esa situación que el historiador italiano Carl Poni acuñó la frase "lo excepcional normal". El trágico destino del locuaz Menocchio nos dice algo sobre la mayoría silenciosa entre sus contemporáneos. Los conflictos abiertos pueden revelar tensiones sociales que están presentes todo el tiempo pero que sólo en ocasiones se hacen visibles. O bien los microhistoriadores pueden concentrar su atención, como Giovanni Levi, en un individuo, un incidente o una pequeña comunidad como un lugar privilegiado desde el cual observar las incoheren-

cias de los grandes sistemas sociales y culturales, sus ambigüedades u omisiones, las grietas estructurales que dejan al individuo un pequeño espacio libre, como el de una planta que crece en una hendidura entre dos rocas.[63]

Hay que decir, sin embargo, que las inconsistencias de las normas sociales no siempre trabajan en beneficio de los individuos. Las dos rocas pueden aplastar a la planta. Como ejemplo de este problema podemos recordar un célebre incidente de la historia japonesa, un drama social que en su época interesó apenas a un grupo de personas pero que desde entonces nunca ha sido olvidado y ha sido representado muchas veces en el teatro y en el cine, debido a su carácter ejemplar y simbólico.

Se trata de la historia de "los cuarenta y siete *ronin*". A comienzos del siglo XVIII, dos nobles se pelean en la corte del *shogun*. El primero, Asano, considerándose insultado, saca la espada y hiere al otro, Kira. Como castigo por haber sacado la espada en presencia del *shogun*, Asano recibe la orden de suicidarse ritualmente. Los samurais a su servicio se convierten entonces en hombres sin amo, o *ronin*, y deciden vengar a su señor. Después de esperar lo suficiente para alejar las sospechas, una noche atacan la casa de Kira y lo matan y a continuación se entregan al gobierno. El gobierno por su parte se encuentra ante un dilema: esos servidores evidentemente han violado la ley pero, por otro lado, han hecho exactamente lo prescrito por el código de honor informal de los samurais según el cual la lealtad al propio señor es una de las principales virtudes, y el gobierno del *shogun* también defiende ese código de honor. La salida del dilema es ordenarles que se suiciden ritualmente igual que su señor, pero también para honrar su propia memoria.

El atractivo de esta historia para los japoneses, en su época y hasta ahora, tiene seguramente que ver con la forma en que pone de manifiesto (en forma dramática, en realidad) un conflicto latente entre dos normas sociales fundamentales. Dicho de otro modo, nos dice algo importante sobre la cultura Tokugawa. Si el movimiento microhistórico ha de escapar a la ley de los retornos decrecientes, es necesario que quienes practican la microhistoria digan más sobre la cultura general, y demuestren los vínculos entre las pequeñas comunidades y las tendencias macrohistóricas.[64]

[63] Levi (1985, 1991).
[64] Hannerz (1986); Sahlins (1988).

3. CONCEPTOS CENTRALES

El propósito principal de este capítulo es considerar el uso que los historiadores han hecho o podrían hacer del aparato conceptual creado por los teóricos sociales, o por lo menos –ya que es evidentemente imposible considerar en unas pocas páginas todos los conceptos que lo forman–, de los conceptos más importantes. Algunos de ellos, como "feudalismo" o "capitalismo", ya son a tal punto parte de la práctica histórica que no los examinaremos aquí. Otros, como "clase" o "movilidad social", son familiares para los historiadores, pero quizá no sean tan conocidas las controversias en torno a su uso. Otros aun, como "hegemonía" o "recepción", todavía son suficientemente novedosos para ser vistos como una especie de jerga privada.

Es frecuente que los historiadores acusen a los teóricos sociales de hablar y escribir en una "jerga" incomprensible. Posiblemente los intelectuales ingleses son más propensos que la mayoría a acusarse recíprocamente de ese pecado, debido a la supervivencia de la tradición del *gentleman* aficionado. En esos casos "jerga" no significa mucho más que los conceptos de la otra persona. Debemos suponer que toda desviación del lenguaje ordinario necesita justificación, porque hace más difícil la comunicación con el lector general.

De todos modos subsiste un mínimo de términos técnicos de la teoría social que los historiadores harían bien en adoptar. Algunos de ellos no tienen equivalente en el lenguaje ordinario, y por falta de una palabra que lo designe podríamos pasar por alto un aspecto particular de la realidad social. Otros términos tienen una definición más precisa que la de sus equivalentes del lenguaje ordinario y, por tanto, permiten distinciones más finas y un análisis más riguroso.[1]

[1] Erikson (1989).

Hay otra objeción que suele hacerse a los términos técnicos de la teoría social y que merece ser tomada más en serio. Un historiador bien podría preguntar por qué debería considerarse necesario ofrecer sustitutos modernos para los conceptos utilizados por los contemporáneos (por los "actores", como dicen los teóricos) para comprender su sociedad. Después de todo, los contemporáneos conocían su sociedad desde adentro. Sin duda que los habitantes de un pueblo francés del siglo XVII entendían esa sociedad mejor de lo que jamás podremos hacerlo nosotros: nada sustituye al conocimiento directo.

Por lo menos algunos teóricos simpatizan con este punto de vista. Y en particular los antropólogos insisten en la necesidad de estudiar las maneras como experimentan su sociedad las personas comunes, y las categorías o los modelos (en un sentido amplio del término "modelo") que utilizan para dar sentido a ese mundo de experiencia. De hecho se podría suponer que los historiadores pueden aprender algo de la minuciosidad con que esos estudiosos reconstruyen lo que Malinowski llamó "el punto de vista del nativo", los conceptos y las categorías empleados en las culturas y subculturas que estudian. A diferencia de los historiadores tradicionales, prestan tanta atención a las categorías no oficiales como a las oficiales. Su objetivo es recuperar lo que llaman el "modelo *folk*" para la acción, sin el cual gran parte de la conducta humana sería incoprensible.[2]

Pero lo importante no es sustituir sino más bien complementar los modelos *folk* con otros modernos. Los contemporáneos no entienden su sociedad perfectamente. Los historiadores tienen por lo menos la ventaja de la visión retrospectiva y una perspectiva más global. A nivel provincial o nacional, se puede decir, por lo menos, que entienden los problemas del campesinado francés de siglo XVII, por ejemplo, mejor que los propios campesinos. De hecho sería difícil comprender la historia francesa, para no hablar de la historia de Europa, si tuviéramos que limitarnos a las categorías locales. Como se indicó en el capítulo anterior, los historiadores hacen con frecuencia afirmaciones generales sobre grandes zonas (como Europa) en periodos particulares. También hacen comparaciones, y para hacerlo han creado sus propios conceptos: "monarquía absoluta", "feudalismo", "Renacimiento", etcétera.

Yo sugeriría que, como estos conceptos, aunque todavía útiles, son insuficientes, los historiadores harían bien en aprender el lenguaje– o mejor, los lenguajes– de la teoría social. Este capítulo ofrece un vocabulario

[2] Holy y Stuchlik (1981); Geertz (1983), pp. 55-72.

inicial o, para variar la metáfora, un *kit* básico apropiado para algunas de las operaciones más comunes del análisis histórico. En realidad, la metáfora es algo equívoca porque los conceptos no son elementos neutros: tienden a venir en paquetes de supuestos que es preciso examinar con cuidado; de ahí la preocupación en este capítulo por el significado y el contexto originales de los conceptos examinados. Como la prueba del valor de un concepto reside en su aplicación, cada término se examina además referido a problemas históricos concretos.

Sin embargo, este capítulo no se dirige únicamente a los historiadores, sino también a los teóricos sociales. A veces se acusa a los historiadores de robar teoría sin pagar por ella, de una dependencia respecto a los teóricos que casi justifica la burla de Herbert Spencer (véase *supra*, p. 19) sobre los historiadores que acarrean ladrillos para que los sociólogos construyan edificios. Y por el contrario (es lo que yo sostengo), sí tienen algo valioso que ofrecer a cambio.

En vista de que los principales conceptos utilizados en la teoría social fueron creados por estudiosos de las sociedades occidentales de los siglos XIX y XX (o en el caso de la antropología, por estudiosos occidentales de lo que ellos llamaban sociedades "primitivas" o "tribales"), es muy probable –por decir lo menos– que se trate de conceptos *culture-bound*, es decir, específicos de una cultura, ligados a una cultura. A menudo están asociados con teorías acerca del comportamiento social que también son culturalmente específicas. Por tanto, es posible que haya que adaptarlos, y no simplemente "aplicarlos", tanto a otros periodos como a otras regiones del mundo.

Las llamadas "leyes" de la economía clásica, por ejemplo, no son necesariamente universales. Alexander Chayanov argumentó que la teoría de la utilidad marginal no significaba nada para la familia campesina, la cual seguiría cultivando su parcela marginal a pesar de los retornos decrecientes mientras tuviera necesidades que satisfacer.[3] Y hay una argumentación similar en un libro de un distinguido historiador económico polaco, el finado Witold Kula.

La *Teoría económica del sistema feudal*, de Kula, publicada por primera vez en 1962, estudia algunas grandes propiedades de nobles polacos del siglo XVII. En ese libro, que es un ejemplo desusadamente explícito de construcción y prueba de un modelo histórico, el autor señala que en ese caso no operan las leyes de la economía clásica. Cuando aumentaba el

[3] Chayanov (1925); Kerblay (1970).

precio del centeno la producción caía, y cuando caía el precio aumentaba la producción. Para explicar esa anomalía, Kula destaca dos factores: la mentalidad aristocrática y la existencia de la servidumbre. Los aristócratas polacos del siglo XVII no estaban interesados en obtener beneficios cada vez mayores, sino en recibir un ingreso constante que les permitiera vivir en la forma a la que estaban acostumbrados. Cuando el precio del centeno caía tenían que vender más centeno para mantener su nivel de vida, y presumiblemente pedían a sus capataces que presionaran más a los siervos. Cuando el precio aumentaba todos aflojaban.[4]

Esta reinterpretación de la historia económica de Polonia es desde luego muy discutible, pero es una proeza intelectual además de un desafío a las suposiciones tradicionales. Einstein no socavó el sistema newtoniano, pero demostró que sólo es aplicable en determinadas condiciones. En forma similar, Kula ha demostrado que las leyes de la economía clásica podrían no ser aplicables en todos los casos: las ha historizado. En el curso de este capítulo examinaremos más ejemplos de este tipo de historización.

EL PAPEL SOCIAL

Uno de los conceptos más centrales de la sociología es el del "papel social", definido según los patrones o las normas de conducta que se esperan de quien ocupa determinada posición en la estructura social.[5] Las expectativas son con frecuencia, pero no siempre, las de los iguales, de los que están al mismo nivel. "Niño", por ejemplo, es un papel definido por las expectativas de los adultos, expectativas que en Europa Occidental han cambiado bastante desde la edad media. El difunto Philippe Ariès llegó incluso a proponer que la infancia es una invención moderna, que según él se originó en Francia en el siglo XVII. Él dice que, en la edad media, se esperaba que un ser humano de siete años, que había alcanzado lo que la Iglesia llamaba la "edad de la razón", se comportara lo más posible como un adulto. Era considerado como un adulto pequeño, débil, ineficaz y sin experiencia, pero de todos modos adulto. Teniendo en cuenta esas expectativas, en la edad media, lo que llamamos "infancia" debe haber sido muy diferente de cualquier experiencia occidental de

[4] Kula (1962).
[5] Dahrendorf (1964); Runciman (1983-1989), pp. 2, 70-76.

hoy. Muchos historiadores consideran que las conclusiones de Ariès son un poco exageradas, pero la idea de que ser "niño" es un papel social sigue siendo válida.[6]

Yo quisiera proponer que los historiadores tienen mucho que ganar si utilizan más el concepto del "papel" desempeñado y en forma más precisa y sistemática que hasta ahora. Hacerlo los alentaría a tomar más en serio formas de comportamiento que, en general, se han examinado en términos individuales o morales antes que sociales, y que han sido condenadas en forma demasiado fácil y etnocéntrica.

Los favoritos reales, por ejemplo, a menudo han sido vistos simplemente como malvados que tenían una influencia maligna sobre reyes como Eduardo II de Inglaterra y Enrique III de Francia. Pero es mucho más esclarecedor considerar el de "favorito" como un papel social con funciones precisas en la sociedad cortesana (quizá valga la pena agregar que el cargo subsistió hasta nuestro siglo, como lo demuestra la carrera de Philipp Eulenburg en la corte del káiser Guillermo II).[7] Los gobernantes, como cualquier persona, necesitan amigos. A diferencia de otras personas, necesitan asesores no oficiales, en particular en las sociedades donde el derecho a dar consejo oficialmente estaba reservado a la aristocracia. Además necesitan algún medio de dejar de lado la maquinaria formal de su propio gobierno, al menos en ocasiones. Los gobernantes necesitan a alguien en quien puedan confiar, alguien independiente de los nobles y de los funcionarios que los rodean, alguien de quien puedan creer que les será leal porque su posición depende totalmente de su lealtad, y también, y no menos importante, alguien a quien echarle la culpa si las cosas salen mal.

Un favorito era todo eso. Es posible que algunos favoritos, como Piers Gaveston en el reinado de Eduardo II o el duque de Buckingham bajo Jacobo I y Carlos I de Inglaterra, fueran desastres políticos.[8] Es posible que hayan sido elegidos porque el gobernante se sentía atraído por ellos: Jacobo I escribía a Buckingham llamándolo su "dulce hijo y esposa". De todos modos el poder de los favoritos, igual que el poder de los eunucos en los imperios bizantino y chino, no se puede explicar sólo en términos de la debilidad del monarca.[9] En el sistema de la corte había un lugar que

[6] Ariès (1960).
[7] Röhl (1982), p. 11.
[8] Peck (1990), pp. 48-53.
[9] Coser (1974); Hopkins (1978), pp. 172-196.

debía ser llenado por un amigo del rey y un patrón de conducta asociado con ese papel.

Un problema de los favoritos era que su papel no era visto por los nobles y ministros de la misma manera que lo veía el gobernante. Es posible que diferentes grupos tengan expectativas incompatibles respecto a la persona que juega determinado papel, lo que conduce a lo que se conoce como "conflicto de papel" o "tensión de papel". Por ejemplo, se ha sostenido que el *oba*, el gobernante sagrado de los yoruba, estaba rodeado de jefes que esperaban de él que afirmara su autoridad y a la vez que aceptara las decisiones de ellos.[10] Algo parecido podría decirse sobre la relación entre muchos gobernantes europeos y su nobleza. La reverencia por el papel de rey podía inhibir la crítica abierta de quien lo desempeñara, porque "el rey no puede equivocarse", pero no impedía que su política fuera atacada por otros medios, principalmente por la denuncia de los "malos consejeros". Esa denuncia recurrente era a la vez una forma indirecta de criticar al rey y una expresión de odio hacia los consejeros que (igual que los favoritos) no eran de origen noble, sino que habían sido "elevados del polvo" por el favor real. La continuidad de esas críticas, desde la Inglaterra de Enrique I y el cronista del siglo XII, Odoricus Vitalis, hasta la Francia de Luis XIV y el duque de Saint-Simon, indica que el problema era indudablemente estructural.[11]

En muchas sociedades, desde la Grecia antigua hasta la Inglaterra isabelina, las personas tuvieron conciencia de los papeles sociales contemporáneos; a menudo vieron el mundo como un escenario donde "cada hombre desempeña muchos papeles durante su vida". Pero los teóricos sociales llevaron esas ideas más lejos. En este sentido una figura notable fue la del finado Erving Goffman, a quien fascinaba lo que llamaba la "dramaturgia" de la vida cotidiana.[12] Goffman vinculaba el concepto de "papel" con los de "ejecución", "cara", "regiones frontales", "regiones del fondo" y "espacio personal", para analizar lo que llamaba la "presentación del sujeto" o "manejo de la impresión".

Puede parecer raro que un historiador se interese por Goffman, cuyo trabajo se basaba en la observación de la vida contemporánea, principalmente en Estados Unidos, y que no se ocupó particularmente de las diferencias entre culturas ni del cambio en el tiempo. Sin embargo yo diría

[10] Lloyd (1968).
[11] Rosenthal (1967).
[12] Goffman (1958).

que ese enfoque es aún más importante para el estudio del mundo mediterráneo del pasado que para el de la sociedad estadunidense actual.

Es evidente la importancia del análisis de Goffman para la Italia del Renacimiento, por ejemplo. El *Príncipe,* de Maquiavelo, y el *Cortesano,* de Castiglione, son, entre otras cosas, instrucciones para causar buena impresión –*fare bella figura,* como dicen los italianos– al desempeñar determinados papeles sociales. El "nombre" y la "reputación" están entre las principales procupaciones del tratado de Maquiavelo; en realidad en un punto llega incluso a decir que no es necesario poseer las cualidades del gobernante ideal, basta con parecerlo. En este caso los modelos de la realidad social del actor encajan bastante bien con la teoría social más reciente. En los últimos años las teorías de Goffman han atraído la atención de historiadores interesados en el "individualismo" tradicionalmente asociado con el hombre del Renacimiento, o con la presentación del sujeto en los retratos del Renacimiento. Los retratos, por ejemplo, revelan lo que el artista consideraba –o lo que creía que su cliente consideraba– la pose, los gestos, la expresión y los "instrumentos" apropiados para el papel del modelo, incluyendo la armadura para nobles que nunca combatieron y libros para obispos que jamás estudiaron.[13] En ese caso, la lectura de Goffman ha sensibilizado a los historiadores hacia ciertas características de la sociedad italiana. Pero a diferencia de Goffman, para ellos la cuestión de la variación es central; quieren saber si hubo más preocupación por la presentación del sujeto en ciertos lugares o periodos o si el estilo de presentación cambió o se modificó.

El concepto de papel social también tiene su utilidad para historiadores de los siglos XIX y XX. Se ha dicho que Hitler representaba papeles, que "siempre parecía más seguro, más despiadado y de sangre más fría de lo que realmente era".[14] No es difícil hallar más ejemplos, desde Mussolini, que supuestamente dejaba encendida la luz de su estudio para dar la impresión de que trabajaba hasta muy tarde, hasta Churchill, que tenía plena conciencia de la importancia de la "utilería", como su famoso habano. A nivel colectivo, el debate en torno a la deferencia en la Gran Bretaña del siglo XIX se vio enriquecido por la sugerencia de que, por lo menos para algunos miembros de la clase trabajadora, la deferencia, e incluso la respetabilidad, no eran una parte fundamental de su identidad

[13] Weissman (1985); Burke (1987), pp. 150-167.
[14] Mason (1981), p. 35.

social, sino simplemente un papel que había que representar ante un público de clase media.[15]

SEXO Y GÉNERO

Hace algunos años habría resultado sorprendente, o incluso de mal gusto, hablar de la división entre hombres y mujeres como ejemplo de la división de los papeles sociales. Si la idea de que la masculinidad y la feminidad son "construidas" socialmente está llegando a parecernos evidente, el cambio se debe en gran parte al movimiento feminista.

En el primer capítulo planteé que la relación entre la historia y la teoría ha sido generalmente indirecta. Para los historiadores, las teorías han sido más útiles para sugerir preguntas que respuestas. La teoría feminista ofrece un claro ejemplo de esta generalización. Si examinamos los estudios recientes de la historia de las mujeres –la obra de Natalie Davis, por ejemplo, o la de Elizabeth Fox-Genovese, Olwen Hufton, Joan Kelly o Joan Scott– encontramos pocas o ninguna referencia a trabajos teóricos, de los de Hélène Cixous (por decir algo) a los de Nancy Chodorow o Elaine Showalter.[16] Por otra parte, el feminismo ha hecho una enorme contribución indirecta a la escritura de la historia de la generación pasada. Igual que la "historia desde abajo", la historia de las mujeres ofrece una nueva perspectiva sobre el pasado, cuyas consecuencias aún estamos lejos de comprender por entero.

Se ha afirmado que un resultado de esa nueva perspectiva es "cuestionar esquemas de periodización aceptados".[17] Después de todo muchos de esos esquemas –con la obvia excepción de los periodos de la historia demográfica– fueron creados sin pensar en las mujeres. Éstas han sido prácticamente "invisibles" para los historiadores en el sentido de que, en general, se ha pasado por alto tanto la importancia de su trabajo cotidiano como su influencia política (a todos los niveles de la política), al tiempo que la movilidad social se ha examinado casi siempre segun los términos de los hombres.[18] En otra metáfora muy expresiva, las mujeres han sido descritas como un grupo "acallado", que sólo ha podido (en muchos

[15] Bailey (1978).
[16] Moi (1987).
[17] Kelly (1984), p. 19; *cf.* Scott (1988, 1991).
[18] Bridenthal y Koonz (1977); Scott (1988).

tiempos y lugares) expresar sus ideas a través del lenguaje de los machos dominantes.[19]

El movimiento feminista y las teorías asociadas con él han estimulado por igual a historiadores de género femenino y masculino a plantear nuevas preguntas acerca del pasado. Sobre el dominio masculino, por ejemplo, en diferentes tiempos y lugares: ¿Era realidad o mito? ¿En qué medida y por qué medios era posible resistírsele? ¿En qué regiones, en qué periodos y en qué dominios dentro de la familia, por ejemplo, ejercían las mujeres influencia no oficial?[20] En una época en que la paternidad de Dios ha pasado a ser discutible, un medievalista ha estudiado la imagen de Jesús como mujer.[21]

Otro conjunto de preguntas se refiere al trabajo de las mujeres. ¿Qué tipos de trabajo eran realizados por mujeres en lugares y momentos determinados? ¿Ha declinado la posición de las mujeres desde la revolución industrial, o incluso desde el siglo XVI?[22] El trabajo de las mujeres ha sido con frecuencia ignorado por los historiadores de género masculino, en buena parte porque –en un ejemplo notorio del problema de la "invisibilidad"–, en la mayoría de los casos, no está registrado en los documentos oficiales y estudios de los trabajadores encomendados a y realizados por hombres. En la ciudad de Sao Paulo de comienzos del siglo XIX, por ejemplo, las actividades de muchas mujeres trabajadoras pobres, blancas y negras –como vender comida en la calle, por ejemplo– sólo se pueden recuperar por medios indirectos, principalmente a través de los registros judiciales de disputas y delitos que ocurrían en relación con el trabajo.[23]

Ya se ha sugerido que esa nueva perspectiva sobre el pasado es de importancia equivalente a la de la "historia desde abajo"; también podríamos decir que corre un riesgo similar. Al tiempo que compensan las omisiones de la historia tradicional, esas dos formas nuevas de historia corren el riesgo de perpetuar una oposición binaria, entre la elite y el pueblo en un caso, entre hombres y mujeres en el otro. Desde el punto de vista adoptado en este estudio, el de la "historia total", sería más útil concentrarse en modificar las relaciones entre hombres y mujeres, tanto en las fronteras de género como en las concepciones de lo que es propiamente masculino o femenino. La reciente fundación de una publicación intere-

[19] Ardener (1975).
[20] Rogers (1975); Segalen (1980), pp. 155-172.
[21] Bynum (1982), pp. 110-166.
[22] Lewenhak (1980).
[23] Tilly y Scott (1978); Dias (1983).

sada en *Gender and History* [Género e Historia] (1989) hace pensar que ese cambio de enfoque ya se está llevando a cabo.

Si las diferencias entre hombres y mujeres son culturales antes que naturales, si "hombre" y "mujer" son papeles sociales, organizados y definidos de distinta manera en distintos periodos, entonces los historiadores tienen mucho trabajo que hacer. Tienen que hacer explícito lo que casi siempre quedó implícito en su momento, las reglas o convenciones para ser una mujer o un hombre de determinado grupo de edad o grupo social en una región y un periodo determinados. Más precisamente –puesto que las reglas son cuestionadas a veces–, tienen que describir las "convenciones de género dominantes".[24]

De nuevo, explicar el ascenso de los procesos por brujería en la Europa de comienzos de la época moderna es o debería ser un problema para los historiadores de género, por el hecho bien conocido de que en la mayoría de los países la mayoría de los acusados fueron mujeres. Es un desafío que, curiosamente, hasta ahora ha tenido muy pocas respuestas.[25] Otra vez: la historia de instituciones como conventos, regimientos, gremios, hermandades, cafés y colegios podría iluminarse si son vistas como ejemplos de "unión masculina". Lo mismo podría ocurrir con la política, durante el tiempo en que las mujeres estaban excluidas de la "esfera pública" (véase *infra*, p. 94).[26]

El proceso de construcción cultural o social del género también se encuentra bajo escrutinio histórico. Un ejemplo destacado es un reciente estudio de 119 mujeres holandesas que vivieron como hombres (principalmente en el ejército y la marina) en la Europa de comienzos de la época moderna, incluyendo sus motivos para ese cambio de vida y la tradición cultural alternativa que posibilitó esa decisión. Maria van Antwerpen, por ejemplo, quien en realidad no había nacido en Holanda sino en Breda (Países Bajos) en 1719, quedó huérfana y fue criada y maltratada por una tía: ingresó entonces al servicio doméstico y fue despedida, por lo que decidió alistarse como soldado. Según su autobiografía, lo hizo porque había oído hablar de otras mujeres que lo habían hecho y porque tenía miedo de verse obligada a dedicarse a la prostitución.[27]

[24] Fox-Genovese (1988); *cf.* Scott (1988), pp. 28-50.
[25] Thomas (1971), pp. 568-569; Levack (1987), pp. 124-130.
[26] Wiesner (1989); Völger y Welck (1990); Landes (1988).
[27] Dekker y Pol (1989), esp. pp. 64-5.

También el sexo ha sido enfocado de manera similar, gracias a las osadas reconceptualizaciones de Michel Foucault, quien llegó incluso a sugerir que la homosexualidad, y en realidad la sexualidad misma, eran invenciones modernas, una nueva forma de discurso sobre las relaciones humanas. Foucault comparaba ese discurso con "el modo en que problematizaban la actividad sexual los doctores y filósofos" de la antigüedad griega y romana y de los primeros siglos cristianos señalando, por ejemplo, que los textos clásicos hablan de actos homosexuales y no de personas homosexuales.

El enfoque de Foucault ha sido ampliado y profundizado en estudios recientes de antropólogos y estudiosos de la antigüedad clásica que intentan reconstruir las reglas y los supuestos subyacentes en la actividad sexual de diferentes culturas. Por ejemplo, un estudio reciente sostiene que para los antiguos griegos el placer no era mutuo, sino que estaba limitado a la parte dominante. En consecuencia, el sexo era "símbolo de (o entendido como) una competencia de suma cero" entre ganadores "duros" y perdedores "blandos". Una relación sexual entre hombres no era en sí vergonzosa, pero representar el papel subordinado o "femenino" sí era un peligro para el honor.[28]

FAMILIA Y PARENTESCO

El ejemplo más obvio de una institución formada por un conjunto de papeles mutuamente dependientes y complementarios entre sí es la familia. En los últimos treinta años aproximadamente, la historia de la familia se ha convertido en uno de los campos de la investigación histórica de crecimiento más rápido y ha conducido a un diálogo entre historiadores, sociólogos y antropólogos sociales en que cada grupo ha aprendido de los demás y también obligado a los demás a revisar sus supuestos.

En un temprano clásico de la sociología, *L'organisation de la famille* (1871), Frédéric Le Play distinguía tres tipos principales de familia. Estaba la familia "patriarcal", ahora conocida más bien como la familia "unida", en que el hijo casado continúa bajo el techo paterno; la familia "inestable", conocida ahora como "nuclear" o "conyugal", que todos los hijos abandonan al casarse; y entre ambas el tipo más asociado con Le Play, la

[28] Foucault (1976-1984); Ortner y Whitehead (1981); Winkler (1990), esp. pp. 11, 37, 52, 54.

"familia tronco" (*famille souche*), en que sólo permanece con los padres un hijo casado.[29]

El paso siguiente fue organizar esos tres tipos en un orden cronológico y presentar la historia de la familia europea como una historia de contracción gradual del "clan" (en el sentido de un grupo amplio de parientes) de comienzos de la edad media, pasando por la familia troncal a comienzos de la época moderna para llegar a la familia nuclear típica de nuestra sociedad. Sin embargo esa teoría de la "nuclearización progresiva", que solía ser de ortodoxia sociológica, ha sido desafiada por los historiadores, en particular por Peter Laslett y sus colegas del Grupo de Cambridge para el Estudio de la Población y la Estructura Social, pero también en otros países como Holanda.[30] El Grupo propone una clasificación triple ligeramente distinta de la de Le Play, concentrándose en las dimensiones y la composición del grupo de casa y distinguiendo grupos de casa familiares "simples", "extendidos" y "múltiples". Su más célebre hallazgo es que entre los siglos XVI y XIX, en Inglaterra, el tamaño del grupo de casa apenas se apartó de un promedio de 4.75. También señalan que los grupos de casa y de ese tamaño han sido característicos por mucho tiempo de Europa Occidental y Japón.[31]

El enfoque de los grupos de casa es a la vez preciso y relativamente fácil de documentar, gracias a la supervivencia de los documentos censales, pero tiene sus peligros. Dos de esos peligros en particular han sido señalados por sociólogos y antropólogos en nuevas contribuciones al diálogo entre disciplinas.

En primer lugar, las diferencias entre los grupos casa-hogar descritos como "múltiple", "extendido" o "simple" podrían ser –como ya había señalado el ruso Alexander Chayanov en la década de 1920– simplemente fases en el ciclo de desarrollo de un mismo grupo doméstico, que se expande mientras la joven pareja está criando a sus hijos y se contrae nuevamente cuando los hijos se casan y se van.[32]

Una segunda objeción al tratamiento del tamaño y la composición del grupo casa-hogar como índice de la estructura familiar nos lleva de regreso al problema de los datos duros y blandos (véase *supra*, p. 49). Lo que queremos descubrir es la manera como se estructuran las relaciones fa-

[29] Laslett (1972), pp. 17-23; Casey (1989), pp. 11-14.
[30] Woude (1972), esp. pp. 299-302.
[31] Laslett (1972).
[32] Chayanov (1925); *cf.* Hammel (1972).

miliares en un momento y lugar determinados, pero el tamaño del grupo casa-hogar puede no revelar esa estructura. La familia no es solamente una unidad residencial sino también –al menos ocasionalmente– una unidad económica y legal. Y lo más importante, es una comunidad moral, en el sentido de un grupo con el cual sus miembros se identifican y al que están emocionalmente unidos.[33] Esa multiplicidad de funciones plantea problemas porque es posible que no coincidan las unidades económica, emocional, residencial y otras. Por eso, un índice basado en la corresidencia podría no explicar lo que más queremos saber sobre la estructura familiar.

Por ejemplo, un estudio sociológico de la clase trabajadora en la zona este de Londres, en la década de 1950, indicó que parientes que viven en casas separadas pueden vivir cerca unos de otros y verse casi todos los días.[34] En ese caso un grupo "conyugal" coexiste con una mentalidad "extendida". No es difícil hallar ejemplos históricos de esa coexistencia. En Florencia durante el Renacimiento, por ejemplo, nobles emparentados residían a menudo en palacios vecinos, se encontraban con regularidad en la *loggia* familiar y colaboraban estrechamente en asuntos económicos y políticos. La historia de la familia patricia en Florencia, o Venecia o Génova (para no ir más lejos) no se puede describir sólo en términos del grupo casa-hogar.[35]

Como consecuencia de algunas de las críticas resumidas más arriba, Lawrence Stone hizo una revisión de la teoría de la nuclearización en un estudio centrado en las clases altas inglesas de 1500 a 1800. Stone sostenía que lo que él llama la "familia de linaje abierto", dominante a comienzos del periodo, fue sustituida, primero, por la "familia nuclear patriarcal restringida" y después, en el siglo XVIII, por la familia nuclear domesticada "cerrada". Sin embargo, esa versión revisada ha sido cuestionada por Alan Macfarlane, quien sugiere que la familia nuclear ya existía en los siglos XIII y XIV.[36]

La controversia sobre la fecha de aparición de la familia nuclear en Inglaterra no es una cuestión de interés sólo para los anticuarios, sino que expresa diferentes visiones del cambio social. Por un lado está la tesis de que los cambios económicos, especialmente el surgimiento del mercado

[33] Casey (1989), p. 14.
[34] Young y Willmott (1957).
[35] Kent (1977); *cf.* Heers (1974).
[36] Stone (1977); Macfarlane (1979).

y los comienzos de la revolución industrial, transforman las estructuras sociales, incluyendo las familiares. Por el otro está el argumento de que las estructuras sociales son sumamente elásticas, y de que el ascenso de Europa occidental en general y de Inglaterra en particular debe explicarse por el "ajuste" entre las estructuras sociales preexistentes y el capitalismo.[37]

Cualquiera que sea su posición respecto a estos puntos –que se examinarán con más detalle en el capítulo final–, ahora los historiadores de la familia trabajan con un vocabulario más preciso que antes y pueden hacer distinciones más finas que las que podían realizar antes de interesarse por la teoría social. En compensación, han convencido a los sociólogos de que revisen algunas de sus generalizaciones originales en ese terreno.

COMUNIDAD E IDENTIDAD

En la sección anterior se describió la familia, esencialmente como una "comunidad moral". El concepto de comunidad ha ido desempeñando una parte cada vez más importante en la escritura histórica en los últimos años. Como ya hemos visto (véase *supra*, p. 53), para la mitad del siglo los estudios de comunidad ya estaban bien establecidos en la antropología y en la sociología. En el caso de la historia, la tradición de las monografías sobre pueblos es mucho más antigua, pero esos estudios se hacían en general simplemente por hacerlos, o como expresión de orgullo local, no como medio para comprender la sociedad por entero. Como ya se ha dicho (véase *supra*, p. 52), *Montaillou*, de Le Roy Ladurie (1975) adopta un enfoque más sociológico o antropológico, igual que algunos estudios anteriores que destacan las diferencias políticas y religiosas entre la *plaine* y el *bocage*, o dicho de otro modo, entre las regiones arables y las más boscosas regiones ganaderas del noroeste de Francia.[38]

Los estudios de comunidad de la Inglaterra de comienzos de la época moderna también revelan contrastes culturales entre tipos de asentamientos en diferentes ambientes. La diferencia entre tierras arables y tierras de pastoreo, por ejemplo, estaba asociada con diferencias en la extensión de la alfabetización e incluso en actitudes religiosas o por la adhesión a distintas partes en la guerra civil. Por ejemplo, los asentamien-

[37] Goode (1963), pp. 10-18; Macfarlane (1986), pp. 322-323.
[38] Siegfried (1913); Tilly (1964).

tos en áreas boscosas eran de menor tamaño, estaban más aislados y menos alfabetizados y eran más conservadores en sus actitudes que los pueblos cultivadores de trigo.[39] Los estudios de este tipo, que ponen el énfasis en la relación entre la comunidad y su medio ambiente, evitan los peligros gemelos de tratar al pueblo como si fuera una isla e ignorar la relación entre el análisis a nivel micro y el macro.

También se ha defendido la posibilidad de adoptar ese enfoque en un ambiente de tipo completamente distinto, donde la existencia misma de comunidades es problemática: las grandes ciudades. Una generación anterior de sociólogos urbanos, de Georg Simmel a Louis Wirth, destacó el anonimato y el aislamiento de los individuos en las grandes ciudades. Sin embargo, en fecha más reciente, sociólogos y antropólogos han llegado a ver la ciudad como un conjunto de comunidades o "pueblos urbanos".[40] El desafío para los historiadores urbanos es estudiar la construcción, el mantenimiento y la destrucción de esas comunidades.

Estudios recientes del ritual y el símbolo podrían ayudar a los historiadores urbanos a responder a ese desafío. Por ejemplo, el antropólogo Victor Turner, desarrollando una idea de Durkheim sobre la importancia de los momentos de "efervescencia creativa" para la renovación social, acuñó el término *communitas* para referirse a solidaridades sociales espontáneas y no estructuradas (sus ejemplos van de los franciscanos a los hippies).[41] Esas solidaridades son, necesariamente, eventuales porque un grupo informal o se disuelve o se coagula en una institución formal, pero de todos modos la *communitas* puede revivir de tanto en tanto, dentro de las instituciones, gracias a rituales y otros medios con los que se elabora, lo que se ha denominado, "la construcción simbólica de la comunidad".[42] En la ciudad de comienzos de la época moderna, por ejemplo, las parroquias, los barrios, los gremios y las hermandades religiosas tenían sus respectivos rituales anuales, que fueron perdiendo importancia –sin desaparecer del todo– cuando las ciudades crecieron y se volvieron más, aunque no del todo, anónimas.

Un término útil para lo que esos rituales estimulan es "identidad" colectiva, concepto que ha ido adquiriendo un lugar cada vez más prominente en una serie de disciplinas. ¿La identidad es singular o múltiple?

[39] Spufford (1974); Underdown (1979).
[40] Simmel (1903); Wirth (1938); Gans (1962); Suttles (1972).
[41] Durkheim (1912), pp. 469, 475; Turner (1969), pp. 131-165.
[42] Cohen (1985).

¿Qué es exactamente lo que produce un fuerte sentimiento de identidad? En particular, la formación de la identidad nacional ha estimulado recientemente una serie de obras importantes. El estudio de encarnaciones de la identidad nacional, como son los himnos nacionales, las banderas nacionales y los rituales nacionales, como el Día de la Bastilla, ya no se puede dejar de lado como una mera preocupación de anticuarios. Cada vez se reconoce más el poder de la memoria, de la imaginación y de los símbolos –especialmente el lenguaje– en la construcción de comunidades.[43]

Por otra parte, ha provocado más controversias la cuestión de las condiciones en que se formaron las identidades nacionales, especialmente en el siglo XIX. Para Benedict Anderson, por ejemplo, los factores importantes en la creación de esas "comunidades imaginadas" son la declinación de la religión y el ascenso de las lenguas vernáculas (estimulado por el "capitalismo impreso"). Según Ernest Gellner, el factor esencial es el surgimiento de la sociedad industrial, que crea una homogeneidad cultural que "en la superficie aparece en forma de nacionalismo". Por su parte, Eric Hobsbawm distingue con cuidado entre el nacionalismo de los gobiernos y el nacionalismo del pueblo, y sostiene que lo que las personas comunes sienten acerca de la nacionalidad sólo pasó a tener importancia política a fines del siglo XIX.[44]

El modo en que la identidad de un grupo se define en contra de o en contraste con otras –los protestantes contra los católicos, los hombres contra las mujeres, los del norte contra los del sur, etc.– ha sido iluminado en un notable trabajo reciente de antropología histórica que estudia a los negros en dos continentes. Nativos del África Occidental fueron llevados a Brasil como esclavos. En el siglo XIX, cuando fueron liberados, algunos de ellos, o sus descendientes, decidieron regresar a África, a Lagos por ejemplo, decisión que hace pensar que se consideraban africanos. Sin embargo, a su regreso la comunidad local los consideró extranjeros, brasileños.[45]

Entonces el término "comunidad" es a la vez útil y problemático. Es preciso liberarlo del paquete intelectual donde forma parte del modelo consensual y durkheimiano de sociedad (véae *supra*, p. 40). No se puede dar por sentado que todos los grupos están permeados por la solidaridad;

[43] Hobsbawm y Ranger (1983); Nora (1984-1987).
[44] Anderson (1983); Gellner (1983); Hobsbawm (1990).
[45] Carneiro (1986).

las comunidades deben ser construidas y reconstruidas. No se puede dar por sentado tampoco que una comunidad es homogénea en sus actitudes y que está libre de conflictos –la lucha de clases, por ejemplo. Los problemas de "clase" son el tema de la siguiente sección.

CLASE

La estratificación social es un campo en que los historiadores son particularmente propensos a emplear términos técnicos como "casta", "movilidad social", etc., sin tener conciencia de los problemas asociados con ellos ni de las distinciones cuya necesidad han descubierto los teóricos sociales. En la mayoría de las sociedades, si es que no en todas, hay desigualdades en la distribución de la riqueza y ventajas como el estatus y el poder. Es muy difícil describir los principios que gobiernan esa distribución y las relaciones sociales a que esas desigualdades dan origen sin un modelo. Los propios actores utilizan con frecuencia metáforas espaciales, como cuando hablan de la "pirámide" o "escala" social, de clase "alta" y clase "baja", o cuando dicen que un individuo mira a otro "desde arriba" o "desde abajo". Los teóricos sociales hacen lo mismo. "Estratificación social" y "estructura social" (base, superestructura) son metáforas tomadas de la geología y la arquitectura.

Seguramente, el modelo más conocido de la estructura social es el de Karl Marx, a pesar de que el capítulo sobre la "clase" en *El capital* tiene apenas unas pocas líneas, seguidas por la desesperante nota editorial "aquí el manuscrito se interrumpe". Se han hecho tentativas para suplir el capítulo faltante armando fragmentos de otros escritos de Marx a la manera de un rompecabezas.[46]

Para Marx, una clase es un grupo social con una función particular en el proceso de producción. Los terratenientes, los capitalistas y los trabajadores que no poseen otra cosa que sus manos son las tres grandes clases sociales correspondientes a los tres factores de producción en la economía clásica: la tierra, el capital y el trabajo. Las diferentes funciones de esas clases hacen que tengan intereses en conflicto y que tiendan a pensar y actuar de manera distinta. Por eso, la historia es la historia de la lucha de clases.

[46] Dahrendord (1957), pp. 9-18.

La crítica que con más frecuencia se dirige a este modelo es también la más injusta: que simplifica. La función de los modelos consiste en simplificar para hacer más inteligible el mundo real. El historiador social que estudia, por ejemplo, la Inglaterra del siglo XIX, trabajando con documentos oficiales como los de los censos, encuentra que la población es descrita por medio de un número asombroso de categorías ocupacionales. Para hacer afirmaciones generales sobre la sociedad inglesa es necesario hallar un modo de fundir esas categorías en otras más amplias. Marx propuso algunas categorías amplias junto con los criterios que orientaron su elección. Ofreció a la historia social la "columna vertebral" que algunos dicen que le falta.[47] Es cierto que destacó las diferencias entre las tres clases mencionadas a expensas de las variaciones dentro de cada una, y también que omitió los casos marginales, como el del individuo autoempleado, porque no encaja con facilidad en sus categorías, pero tales simplificaciones son lo que se espera de un modelo.

Más inquietante es el hecho de que el modelo de Marx no es tan claro ni tan sencillo como parece. Los comentaristas han observado que emplea el término "clase" en varios sentidos diferentes.[48] En algunas ocasiones distingue tres clases: los propietarios de la tierra, el capital y el trabajo; pero en otras, distingue solamente dos: los bandos opuestos en el conflicto entre explotadores y explotados, opresores y oprimidos. A veces Marx emplea una definición amplia de la clase, según la cual los esclavos y los plebeyos de Roma, los siervos medievales y los jornaleros forman todos parte de la misma clase, contrapuesta a la de los patricios, los señores y los amos. En otros momentos, trabaja con una definición estrecha, según la cual los campesinos franceses en 1850 no eran una clase porque no tenían conciencia de clase, es decir, un sentimiento de solidaridad mutua transversal a las fronteras regionales. Según él, eran un simple agregado de individuos o familias similares pero distintos, como "un saco de papas".

Este punto de la conciencia merece ser explorado un poco más, porque implica que una clase es una comunidad en un sentido casi durkheimiano. Por lo tanto, tenemos que hacernos la pregunta obvia: si ha habido o no conflictos dentro de las clases así como entre ellas. Por esta razón se ha introducido en el análisis marxista la idea de una "fracción" autónoma de clase; y se ha acuñado el término de conciencia de clase "adscri-

[47] Perkin (1953-1954).
[48] Ossowski (1957); Godelier (1984), pp. 245-252.

ta" o "atribuida" para hablar de una "clase trabajadora" en un momento en que sus miembros carecen del necesario sentimiento de solidaridad. Debo confesar que no le encuentro mucha utilidad a esta idea de una conciencia inconsciente; sin duda es más explícito y menos equívoco hablar de "intereses" de clase.[49] Un crítico reciente ha llegado incluso a hablar de "crisis del concepto de clase" con base en que es difícil encontrar grupos sociales con intenciones comunes.[50]

No es exactamente sorprendente descubrir que los historiadores a quienes les ha resultado más útil el modelo de clase son los que se ocupan de la sociedad industrial, sobre todo en Inglaterra (la sociedad donde el propio Marx escribía y donde el lenguaje de clase era utilizado por muchos contemporáneos).[51] Una vez más, parecen embonar los modelos de los actores y los de los historiadores. Sin embargo, las fuerzas y las debilidades de un modelo se hacen más visibles al estirarlo, es decir, al tratar de utilizarlo fuera del área para la que fue diseñado originalmente. Por esta razón podría resultar más esclarecedor examinar tentativas más controvertidas de analizar sociedades preindustriales en términos de clase.

Un ejemplo muy conocido de análisis de ese tipo es el del historiador ruso Boris Porshnev en su estudio de las rebeliones populares en Francia a comienzos del siglo XVII. Hubo un número considerable de rebeliones de ese tipo, tanto en pueblos como en el campo, de Normandía a Burdeos, en especial entre 1623 y 1648. Porshnev destacaba los conflictos que contraponían a terratenientes y arrendatarios, amos y jornaleros, gobernantes y gobernados, y presentaba a los rebeldes como hombres con un objetivo consciente de derrocar a la clase dominante y al régimen "feudal" que los oprimía. Su libro fue calificado de anacrónico por historiadores franceses, como Roland Mousnier y sus seguidores, precisamente porque Porshnev insistía en utilizar el término "clase" –en el sentido amplio de Marx– para describir conflictos del siglo XVII. Según esos historiadores, las rebeliones eran protestas contra los aumentos de los impuestos por parte del gobierno central, y el conflicto que expresaban era el existente entre París y las provincias, no entre la clase gobernante y el pueblo. A nivel local, lo que esas protestas revelaban eran vínculos, antes que conflictos, entre la gente común y la nobleza, urbana y rural.[52]

[49] Poulantzas (1968); Lukács (1923), p. 51.
[50] Reddy (1987), pp. 1-33.
[51] Briggs (1960); Jones (1983).
[52] Porshnev (1948); Mousnier (1967, 1a. parte); Bercé (1974); Pillorget (1975).

ESTATUS

Suponiendo por un instante que las críticas resumidas más arriba sean fundadas, y que el modelo de clase no sea útil para comprender la protesta social o incluso la estructura social en la Francia del siglo XVII: ¿qué modelo deben emplear los historiadores en su lugar?

Según el principal crítico de Porshnev, Roland Mousnier, el modelo correcto para usarse en este análisis en particular es el de los tres estados, o los tres órdenes: el clero, la nobleza y el resto. Ése era el modelo utilizado por los propios contemporáneos, y Mousnier utiliza con abundancia un tratado sobre "órdenes y dignidades" de un abogado francés del siglo XVII, Charles Loyseau. La división de la sociedad en tres partes estaba consagrada por la ley. Antes de la revolución de 1789 en Francia, el clero y la nobeza eran estados privilegiados, exentos de impuestos, por ejemplo, mientras que aquellos que no tenían ningún privilegio formaban el "tercer estado" residual. De ahí la afirmación de Mousnier de que Porshnev estaba tratando de imponer al antiguo régimen conceptos que sólo son aplicables al periodo posterior a la revolución.

Vale la pena señalar que Mousnier no deriva su teoría social sólo de tratados del siglo XVII. También ha leído a algunos sociólogos, como el estadunidense Bernard Barber.[53] Esos sociólogos siguen una tradición cuyo más distinguido representante es Max Weber. Éste distinguía las "clases", que definía como grupos de personas cuyas oportunidades en la vida (*Lebenschancen*) estaban determinadas por la situación del mercado, de los "estados" o "grupos de estatus" (*Stände*), cuyo destino era determinado por el estatus o el honor (*ständische Ehre*) que les otorgan otros. La posición de los grupos de estatus era generalmente adquirida por nacimiento y definida por la ley, pero se revelaba a través de su "estilo de vida" (*Lebenstil*). Mientras que Marx definió sus clases en los términos de la producción, Weber estuvo cerca de definir sus estados en los términos del consumo. A la larga, sugiere Weber, la propiedad confiere estatus, aunque a corto plazo "tanto propietarios como personas sin propiedades pueden pertenecer al mismo *orden*".[54] Está claro que el concepto de "grupos de estatus" de Weber deriva de la idea tradicional europea de los tres estados u órdenes que se remonta a la edad media. Está igualmente claro que él refinó la idea y la hizo más analítica, de manera que analizar el siglo

[53] Barber (1957); Arriaza (1980).
[54] Weber (1948), pp. 186-187.

XVII en términos weberianos no es en realidad el viraje circular que podría parecer.

El modelo de Weber fue propuesto como una alternativa al de Marx, y los marxistas a su vez han respondido a Weber señalando, por ejemplo, que términos como "estatus" no son expresiones de un consenso social general, sino más bien categorías que la clase dominante intenta –con mayor o menor éxito– imponer a todos los demás.[55] También se podría argumentar que algunas afirmaciones contemporáneas sobre la estructura de una sociedad determinada deben ser tomadas no como descripciones neutrales, sino como intentos de los miembros de un determinado grupo de justificar sus privilegios. Por ejemplo, la famosa división de la sociedad medieval en los tres estados o las tres funciones, "los que rezan, los que luchan y los que trabajan", suena mucho como una justificación de la posición de los que no trabajan. En un estudio brillante, el historiador Georges Duby, haciendo un uso discreto del teórico social Louis Althusser (véase *infra*, p. 113), ha examinado el surgimiento de esa triple división de la sociedad en Francia en los siglos XI y XII, explicando su éxito por la situación social y política de la época.[56]

En el caso del debate sobre la sociedad francesa del siglo XVII, se podría argumentar que Mousnier acepta la visión oficial del sistema con demasiada facilidad. Charles Loyseau, el abogado en cuya descripción de la estructura social se basa principalmente Mousnier, no era un observador desinteresado y desapasionado. No estaba describiendo nada más la sociedad francesa de su época sino articulando una visión de ella desde el punto de vista del ocupante de una posición particular en esa sociedad, la de un magistrado ennoblecido. Su visión debería ser comparada y contrastada con la de los nobles tradicionales, quienes rechazaban las aspiraciones del magistrado a un estatus alto, y si fuera posible también, con visiones de la misma sociedad desde abajo.[57]

El debate entre Weber y Marx se complica aún más por el hecho de que ambos estaban tratando de responder a distintas preguntas sobre la desigualdad. Marx estaba interesado concretamente en el poder y el conflicto, mientras que Weber estaba interesado en valores y estilos de vida. El modelo de clases ha terminado por asociarse con una visión de la sociedad como esencialmente conflictiva, que minimiza las solidaridades; mientras

[55] Parkin (1971), pp. 40-47.
[56] Duby (1978); Althusser (1970).
[57] *Cf.* Sewell (1974).

que el modelo de los órdenes se asocia con una visión de la sociedad esencialmente armoniosa, que minimiza los conflictos. Los dos modelos encarnan importantes avances del conocimiento, pero es obvio el peligro de la simplificación excesiva.

Por tanto, será útil tratar los modelos rivales como formas complementarias en lugar de contradictorias de ver la sociedad, cada una de las cuales imprime gran relieve a algunas características de la estructura social al precio de disimular otras.[58] El modelo de los órdenes parece especialmente relevante para las sociedades preindustriales y el modelo de clases para las industriales, pero también se puede aprender mucho utilizando los dos modelos a contrapelo.

Los historiadores de sociedades no europeas se ven obligados a hacerlo siempre, puesto que, como hemos visto, los dos conceptos rivales se originaron en un contexto europeo. Los mandarines chinos, por ejemplo, ¿eran un grupo de estatus o una clase social? ¿Es útil redefinir las castas de la India como una especie de grupos de estatus, o es mejor considerar la sociedad india como una forma única de estructura social? El más enérgico defensor de esta última posición es el antropólogo francés Louis Dumont, quien sostiene que los principios que subyacen en las desigualdades de la sociedad india, en particular la pureza, son diferentes de sus equivalentes en Occidente. Por desgracia, a continuación Dumont identifica el contraste entre sociedades jerárquicas y sociedades igualitarias con el contraste entre la India y Occidente, como si los órdenes privilegiados del clero y la nobleza nunca hubieran existido en Europa.[59]

De hecho algunas veces se utilizó el concepto de pureza para justificar la posición de ciertos grupos sociales en Europa a comienzos de la época moderna. En particular en España, la "limpieza de sangre" era oficialmente esencial para un estatus elevado, y en otros lugares, por ejemplo en Francia, la nobleza a menudo describía a sus inferiores sociales como sucios.[60] Esos conceptos se utilizaban –sin éxito– para impedir la movilidad social.

[58] Ossowski (1957), pp. 172-193; Burke (1992a).
[59] Dumont (1966, 1977).
[60] Devyver (1973); Jouanna (1976).

MOVILIDAD SOCIAL

Igual que "clase", movilidad social es un término familiar para los historiadores, y a este tema se han dedicado monografías, conferencias y números especiales de revistas. Menos familiares son quizás algunas de las distinciones establecidas por los sociólogos, y hay por lo menos tres que podría ser útil incorporar a la práctica histórica. La primera es entre movimientos hacia arriba y hacia abajo por la escala social; el estudio de la movilidad descendente ha sido injustamente descuidado. La segunda distinción es entre movilidad en la vida de un individuo ("intrageneracional", como dicen los sociólogos) y movilidad en varias generaciones ("intergeneracional"). La tercera es la distinción entre movilidad individual y movilidad de grupo. Los profesores universitarios ingleses, por ejemplo, tenían hace un siglo un estatus más elevado del que tienen ahora. Por otra parte, se puede demostrar que, en el mismo periodo, ciertas castas de la India han ascendido socialmente.[61]

La distinción entre movilidad individual y movilidad de grupo no se expresó con suficiente claridad en el debate sobre "el ascenso de la gente educada". En un famoso artículo de la década de 1950, R.H. Tawney sostuvo que la *gentry* inglesa creció en riqueza, estatus y poder en el siglo transcurrido entre 1540 y 1640.[62] A continuación se encendió una fuerte polémica en la que quedó claro que los participantes a veces confundían el ascenso de determinados individuos de los pequeños propietarios al núcleo de la gente educada; el ascenso de otros individuos de la gente bien a la nobleza, y el ascenso de toda la gente educada en relación con otros grupos sociales.

En la historia de la movilidad social hay dos problemas principales: cambios en la tasa de movilidad y cambios en sus modos. Se ha señalado que los historiadores de todos los periodos se resienten si se les dice que "su" sociedad es cerrada o inmóvil. Hubo un emperador bizantino que decretó que todos los hijos varones debían seguir la ocupación de sus padres, pero es poco probable que alguna sociedad estratificada haya estado alguna vez en estado de inmovilidad total, lo que significaría que todos los hijos, varones o mujeres, gozan (o padecen) del mismo estatus de sus padres. Dicho sea de paso, hay una distinción importante entre lo que podríamos llamar la movilidad "visible" de los hombres en las socie-

[61] Srinivas (1966).
[62] Tawney (1941).

dades patrilineales, y la movilidad "invisible" de las mujeres a través de matrimonios en los que cambian de nombre y de estatus.

Las preguntas cruciales sobre la movilidad social en determinada sociedad son sin duda relativas. Por ejemplo: la tasa de movilidad social (ascendente o descendente) en la Inglaterra del siglo XVII ¿era mayor o menor que la de la Francia del siglo XVII, el Japón del siglo XVII, o la Inglaterra en otro periodo anterior o posterior? Se impone un enfoque comparativo y cuantitativo. En el caso de las sociedades industriales del siglo XX, un célebre estudio de este tipo concluyó que a pesar del énfasis de los estadunidenses en la igualdad de oportunidades, la tasa de movilidad social no era menor en Europa Occidental que en Estados Unidos.[63] Un estudio comparativo de la Europa preindustrial según los mismos lineamientos, sería difícil de hacer, pero también muy esclarecedor.

Un ejemplo de las trampas en que se puede caer es un estudio de China en los periodos Ming y Qing (es decir de 1368 a 1911) que sostenía que la sociedad china era mucho más abierta que la sociedad europea en la misma época. La prueba de la tasa inusitadamente alta de movilidad social en China eran las listas de candidatos triunfantes en los exámenes para el servicio público, que incluían información acerca de los orígenes de los aspirantes. Sin embargo, como rápidamente señaló un crítico, "los datos sobre los orígenes sociales de una clase dominante no equivalen a datos sobre las cifras generales de movilidad ni sobre las oportunidades que tienen las personas de clase más baja". ¿Por qué no? Porque es necesario tener en cuenta el tamaño relativo de la elite. Como suele suceder, los mandarines chinos constituían apenas un pequeño porcentaje de la población; aun cuando el acceso a esa elite hubiera estado relativamente abierto –y aun eso es discutible– las oportunidades para los hijos de comerciantes, artesanos, campesinos, etc. habrían seguido siendo escasas.[64]

Una segunda pregunta principal a hacer acerca de la movilidad social se refiere a sus modos, es decir, a los diversos caminos hacia la cima y a los diferentes obstáculos que encuentran los potenciales escaladores (probablemente la movilidad descendente muestra menos variaciones). Si el deseo de ascender es una constante en el mundo, el modo de ascender varía de un lugar a otro y cambia en el tiempo. En China, por ejemplo, durante un largo periodo (desde fines del siglo VI hasta comienzos

[63] Lipset y Bendix (1959).
[64] Ping-Ti (1958-1959); Dibble (1960-1961).

del XX), el camino real, o más bien el camino imperial hacia la cumbre era el ofrecido por el sistema de exámenes. Como observó alguna vez Max Weber, en la sociedad occidental a un extraño se le pregunta quién fue su padre, mientras que en China se le preguntaría cuántos exámenes ha pasado.[65] El éxito en los exámenes era el principal medio de ingresar a la burocracia china, y los puestos en la burocracia traían consigo estatus, riqueza y poder. En la práctica, el sistema era menos meritocrático que en la teoría, porque los hijos de los pobres no tenían acceso a las escuelas que enseñaban las habilidades necesarias para tenér éxito en los exámenes; pero de todos modos el sistema chino para el reclutamiento de los mandarines –que inspiró la reforma de la burocracia pública británica a mediados del siglo XIX– fue una de las tentativas de reclutamiento por mérito más sofisticadas, y probablemente también una de las más exitosas, jamás efectuada por un gobierno preindustrial.[66]

El principal rival de la China imperial en este aspecto es el llamado "tributo de niños" (*devshirme*) exigido por el gobernante del Imperio otomano, especialmente en los siglos XV y XVI. En ese sistema tanto la elite administrativa como la militar se reclutaban entre la población cristiana sometida. Aparentemente los niños eran escogidos por sus habilidades y recibían una educación muy completa. El "grupo A", que incluía a los niños más brillantes, se incorporaba al "Servicio Interior" de la casa del sultán, que podía conducir a cargos tan importantes como el de gran visir, mientras que el "grupo B" entraba al "Servicio Exterior" en las fuerzas armadas. Todos los reclutados tenían que hacerse musulmanes. Su conversión a la religión dominante del imperio tenía el efecto –y en realidad la función– de separarlos de sus raíces culturales, haciéndolos más dependientes del sultán. Como los musulmanes, ellos debían educar a sus hijos como musulmanes, su conversión aseguraba que los hijos de los miembros de la elite no fueran elegibles para cargos.[67]

En la Europa preindustrial, una de las principales avenidas de movilidad social era la Iglesia. Refiriéndose a la célebre tipología de Stendhal, había más carreras abiertas al talento en el "negro", en la Iglesia, que en el "rojo", es decir en el ejército. El hijo de un campesino podía incluso acabar su carrera eclesiástica como papa, como lo hizo Sixto V a fines del siglo XVI. Además los eclesiásticos destacados podían tener también altos

[65] Weber (1964), cap. 5; Miyazaki (1963).
[66] Sprenkel (1958); Marsh (1961); Wilkinson (1964).
[67] Parry (1969); Inalcik (1973).

cargos en el Estado. Entre los principales ministros de Estado en la Europa del siglo XVII, por ejemplo, están los cardenales Richelieu y Mazarino, ambos al servicio de los reyes de Francia; el cardenal Khlesl, al servicio del emperador Habsburgo, y el arzobispo William Laud, al servicio de Carlos I de Inglaterra. Richelieu provenía de la pequeña nobleza, pero Khlesl era hijo de un panadero y Laud de un pañero de Reading. Para los gobernantes europeos, una de las ventajas de las designaciones de miembros del clero católico en particular, era que no podían tener hijos legítimos que pudieran reclamar el cargo para sí. En ese sentido, el empleo del clero es paralelo al empleo del *devshirme* por los otomanos y al empleo de eunucos en los imperios romano y chino. Todos son ejemplos de lo que Ernest Gellner llama "castración".[68]

Otra avenida importante de movilidad social en la Europa preindustrial era el derecho. En toda Europa hubo gran demanda de abogados durante los siglos XVI y XVII para llenar los puestos de las crecientes burocracias estatales. Por esa razón, los padres con ambiciones para sus hijos los mandaban a estudiar derecho, les gustara o no (entre los hijos que se negaron a seguir la voluntad de sus padres en la materia estuvieron Martín Lutero y Juan Calvino).[69]

CONSUMO SUNTUARIO Y CAPITAL SIMBÓLICO

Otro medio de ascenso social en la Europa de los comienzos de la modernidad era imitar el estilo de vida de un grupo situado más arriba en la escala social, dedicándose al "consumo suntuario". Ya se ha mencionado la crítica de Witold Kula a las leyes de la economía clásica, basada en que no explican el comportamiento económico de algunos grupos, como los magnates polacos de los siglos XVII y XVIII. Esos nobles no correspondían al modelo convencional del "hombre económico" porque no estaban interesados en el lucro ni en el ahorro sino en un ingreso constante que pudieran gastar en lujos importados como vino francés, una forma de "consumo suntuario". Esta frase proviene del sociólogo estadunidense Thorstein Veblen, de fines del siglo pasado.

La frase formaba parte de una teoría. Veblen –un igualitarista apasionado y hombre de un estilo de vida llamativamente simple– sostenía que

[68] Gellner (1981), pp. 14-15.
[69] Kagan (1974); Prest (1987).

el comportamiento económico de la elite, que él llamaba la "clase ociosa", era irracional y derrochador, motivado sólo por la "emulación", y aplicaba a sociedades preindustriales e industriales por igual las conclusiones de Franz Boas en su estudio sobre los kwakiutl, pueblo indígena que habita la costa de Canadá sobre el Pacífico. La institución más célebre de los kwakiutl era el *potlatch*, la destrucción de bienes (especialmente cobijas y platos de cobre) por los jefes. La destrucción era una forma de demostrar que determinado jefe tenía más riquezas que sus rivales, y por tanto de humillarlos. Era una forma de "luchar con propiedades".[70]

Más recientemente el sociólogo francés Pierre Bourdieu ha adoptado ese mismo enfoque del consumo como parte de un estudio más general de las estrategias, por medio de las cuales la gente –especialmente los franceses de clase alta y media– se distinguen de otros. Igual que Boas y Veblen, Bourdieu sostiene que "el poder económico es ante todo y sobre todo el poder de distanciarse de la necesidad económica; es por eso que siempre está marcado por la destrucción de riqueza, el consumo suntuario, el derroche y todas las formas de lujo gratuito". El derroche visible es, en realidad, un medio de transformar capital económico en capital político, social, cultural o "simbólico".[71]

Los historiadores sociales han ido adoptando cada vez más el concepto de consumo suntuario, que integra una serie de estudios sobre las elites de Inglaterra, Polonia, Italia y otros lugares en los siglos XVI y XVII.[72] Esos estudios no sólo ilustran la teoría sino que la elaboran y califican en una serie de aspectos. Por ejemplo, fieles a su tradición hermenéutica, los historiadores destacan el hecho de que algunos de los contemporáneos, por lo menos, se daban cuenta de lo que estaba ocurriendo y lo analizaban en términos no muy diferentes de los de Veblen. A comienzos de la época moderna un concepto clave era el de "magnificencia", término que resume muy bien la conversión de riqueza en estatus y poder. Los autores de ficción tenían clara conciencia de la importancia de los símbolos de estatus, especialmente la ropa. La literatura picaresca española de los siglos XVI y XVII tiene, como tema central, los esfuerzos del protagonista (el pícaro) para hacerse pasar por noble precisamente por esos medios. Pero la conciencia del uso de símbolos en la lucha por el estatus elevado no estaba limitada a los escritores de ficción. Un burgomaestre de Gdansk

[70] Veblen (1899); Boas (1966); *cf.* Codere (1950).
[71] Bourdieu (1979).
[72] Stone (1965); Bogucka (1989).

llegó a hacer inscribir en la fachada de su casa el lema "para ser envidiado" (*pro invidia*). Y más o menos en la misma época, un escritor florentino se refirió a "los esfuerzos de los ricos por distinguirse de los demás", al tiempo que un genovés describía cómo los patricios de su ciudad gastaban más de lo necesario "a fin de hacer sufrir a los que no pueden hacer lo mismo y deprimirlos".[73] En un espíritu similar, un escritor inglés del siglo XVII criticaba a un noble de su nación, un Berkeley, por su excesiva hospitalidad, diciendo que "arrojaba todos sus ingresos por la letrina".[74]

Estos últimos comentarios son evidentemente moralizadores y satíricos, y nos recuerdan la necesidad de distinguir diferentes actitudes hacia el consumo suntuario dentro de la misma sociedad. Los historiadores han demostrado que, en la Europa de comienzos de la época moderna, la vision de la "magnificencia" como una obligación de los grandes, coexistía con la teoría de que era ejemplo de orgullo espiritual. En la práctica, parece ser que el consumo suntuario variaba de una región a otra (elevado en Italia, bajo en la República Holandesa, por ejemplo), así como de un grupo social a otro. También hubo un cambio a largo plazo y, aparentemente, el consumo competitivo llegó a un pico en el siglo XVII.

Refinando más los conceptos, podemos decir que las estrategias de distinción adoptaban diferentes formas, incluyendo la de la "elegante" abstención del consumo, una ética protestante (como la llamó Weber) que, en realidad, no estaba limitada a los protestantes. Esta opción parece haber sido cada vez más popular en el siglo XVIII, época de un debate sobre las consecuencias perjudiciales del "lujo". Vale la pena señalar, sin embargo, que una estrategia de este tipo ofrecía un posible escape de las consecuencias autodestructivas del consumo competitivo.

El consumo suntuario no es sino una estrategia para que un grupo social muestre su superioridad sobre otro. Por otra parte, esa forma particular de comportamiento es mucho más que una estrategia de ese tipo. Uno de los peligros de la teorización es el reduccionismo, es decir, la inclinación a ver el mundo como una simple ilustración de la teoría. En este caso, la premisa de que los consumidores sólo quieren exhibir su riqueza y su estatus, ha sido atacada por un sociólogo británico, Colin Campbell, que sugiere que la verdadera razón por la que algunas personas compran muchos objetos de lujo es para mantener la imagen de sí mismos.[75]

[73] Burke (1987), pp. 134-135.
[74] Cit. en Stone (1965), p. 562.
[75] Campbell (1987, 1990).

El medio más sencillo de corregir la propensión al reduccionismo es volverse hacia una teoría rival. Por tanto, a esta altura podría ser útil examinar el consumo suntuario desde otro punto de vista, el del intercambio o la reciprocidad.

RECIPROCIDAD

Igual que en la sección anterior, un ejemplo concreto servirá como punto de partida conveniente. De la descripción de los kwakiutl de Franz Boas pasamos a la descripción de los swat pathans por Fredrik Barth. Igual que los jefes kwakiutl, los khans compiten por estatus y poder. Gastan su riqueza en regalos y hospitalidad a fin de tener seguidores. La autoridad de cada khan es personal, es la que puede arrancar a cada uno de sus seguidores. "Los seguidores buscan a los líderes que les ofrecen las máximas ventajas y el máximo de seguridad" y, a cambio, le ofrecen sus servicios y su lealtad. Tener un gran número de seguidores proporciona honor a un lider (*izat*) a la vez que el poder de humillar a sus rivales. Por otra parte la necesidad de satisfacer a los seguidores obliga a los khans a competir entre ellos. En la sociedad pathan, donde el honor depende de las apariencias, un khan en dificultades económicas no reduce su hospitalidad e incluso es probable que la aumente, aunque tenga que vender tierras para alimentar a sus visitantes y clientes. La lógica subyacente a esta paradoja se resume en una observación que uno de los khans hizo a Barth: "Sólo esta constante muestra de fuerza mantiene a raya a los buitres."[76] El estudio de caso de Barth combina una vívida descripción con un análisis penetrante, e ilumina tanto la economía como la política de la reciprocidad.

En primer lugar, los pathans son sólo uno entre muchos ejemplos de sociedades preindustriales con comportamientos que no son racionales según las pautas de la economía clásica (véase *supra*, pp. 60-61). Igual que los jefes kwakiutl, los khans no están interesados en acumular riqueza por la riqueza en sí, sino que la gastan en hospitalidad.

Si la teoría económica clásica no explica lo que los kwakiutl y los pathan efectivamente hacen, es evidente que necesita alguna modificación. Las modificaciones esenciales fueron propuestas en la década de 1940 por Karl Polanyi, quien –igual que Kula veinte años después– criticó a los economistas por suponer que sus generalizaciones tenían validez uni-

[76] Barth (1959).

versal. Según Polanyi hay tres sistemas básicos de organización económica, y sólo uno de ellos, el sistema de mercado, está sujeto a las leyes de la economía clásica. Los otros dos modos de organización fueron denominados por Polanyi como sistema de "reciprocidad" y sistema de "redistribución".[77]

El sistema de reciprocidad se basa en el regalo. En un estudio de las islas del Pacífico oriental, el antropólogo Bronislaw Malinowski señaló la existencia de un sistema de intercambio circular, en que brazaletes de conchas viajaban en una dirección y también en dirección contraria. Como observa Malinowski, el intercambio no tenía ningún valor económico, pero mantenía solidaridades sociales. En su famoso ensayo sobre el regalo, Marcel Mauss generalizaba a partir de ejemplos de este tipo, sosteniendo que esa "forma arcaica de intercambio" tenía gran significación social y religiosa y que se basaba en tres leyes no escritas: la obligación de dar, la obligación de recibir y la obligación de devolver.[78] El regalo "gratuito" no existe. Polanyi llevó la generalización un paso más allá haciendo del regalo la característica central del primero de sus tres modelos de sistema económico.

El segundo de los sistemas de Polanyi se basa en la redistribución. Los regalos se intercambian entre iguales, mientras que la redistribución depende de una jerarquía social. El tributo fluye hacia la metrópoli de un imperio y de allí fluye de nuevo hacia las provincias. Dirigentes como los khans de los pathan distribuyen entre sus seguidores los bienes que les han quitado a los extraños. No se espera que los seguidores devuelvan esos bienes después, sino que ofrezcan alguna otra forma de "contraprestación", como dicen los antropólogos.

Estas ideas han tenido una influencia considerable en historiadores que se ocupan de la vida económica de sociedades preindustriales, aunque en general, han tendido a ignorar la distinción de Polanyi entre reciprocidad y redistribución y a contrastar dos sistemas, el arcaico y el moderno. Por ejemplo, el medievalista ruso Aron Gurevich, ha estudiado el intercambio de regalos en la edad media, en Escandinavia, basándose en Malinowski y Mauss para analizar los rituales que acompañan el regalo, la ocasión (en general un banquete), el tipo de objetos regalados (espadas, anillos, etc.), la obligación de hacer un regalo en reciprocidad, etc. Su colega francés Georges Duby ha destacado las funciones del inter-

[77] Polanyi (1944); *cf.* Block y Somers (1984).
[78] Malinowski (1922); Mauss (1925); *cf.* Firth (1967), pp. 8-17.

cambio de regalos en el surgimiento de la temprana economía medieval. También el ambicioso estudio de la vida material y del capitalismo en los comienzos de la época moderna realizado por Fernand Braudel, tiene una deuda considerable con las ideas de Polanyi, a quien cita varias veces.[79]

Asimismo puede ubicarse en esa tradición, aunque tal vez no derive de la lectura de Polanyi, la influyente idea de E. P. Thompson de una "economía moral". Como ya he indicado, la idea de una economía moral es uno de los relativamente pocos ejemplos de un concepto acuñado por un historiador y retomado después por practicantes de otras disciplinas. Para ser precisos, Thompson encontró la frase, "La economía moral del sistema de fábrica", en la obra *Philosophy of manufactures* (1835), de Andrew Ure, quien examinaba la religión en términos económicos, como parte de la "maquinaria moral" del sistema. Sin embargo, Thompson volvió patas arriba el razonamiento de Ure al emplear la frase para referirse a una economía moralizada, basada en la idea del precio justo e impuesta por las multitudes en tiempos de escasez, durante el siglo XVIII.[80] Si esas multitudes estaban recordando una edad de oro del pasado, como sugiere Thompson, es discutible, pero no cabe duda de que los estudios de otras sociedades, incluyendo algunas tan alejadas de Inglaterra como el sureste asiático, han encontrado fecundo el concepto de una "economía moral".[81]

PATROCINIO Y CORRUPCIÓN

Desde el punto de vista económico, los swat pathans ofrecen un ejemplo notable de un sistema de redistribución que ha persistido hasta el mundo contemporáneo (el trabajo de campo en que se basa el libro de Barth fue realizado en la década de 1950). La estructura política de la sociedad pathan también es digna de atención: se basa en el patrocinio.

El patrocinio puede definirse como un sistema político basado en relaciones personales entre desiguales, entre dirigentes (patrones o patrocinadores) y sus seguidores (o clientes). Cada una de las partes tiene algo que ofrecer a la otra. Los clientes brindan a los patrones su apoyo políti-

[79] Gurevich (1968); Duby (1973); Braudel (1979), pp. 2, 26, 225, 623.
[80] E. P. Thompson (1963, p. 359 y sigs; 1971).
[81] Stevenson (1985); Scott (1976).

co, y también su deferencia expresada en una variedad de formas simbólicas (gestos de sumisión, lenguaje de respeto, regalos, etc.); los patrones, por su parte, ofrecen a los clientes hospitalidad, empleos y protección. Así es como logran transformar riqueza en poder.

Si bien parece corresponder estrechamente a la realidad observada, el concepto de un sistema de patrocinio tiene algunas dificultades intrínsecas. En todas las sociedades, por "modernas" que sean, existe algún grado de patrocinio, pero en algunas, donde las normas "burocráticas" son débiles y la "solidaridad vertical" es particularmente fuerte, se puede decir que la sociedad se basa en el sistema del patrocinio.[82] Sin embargo, subsisten algunos problemas. El supuesto de que los vínculos entre patrón y cliente son fundamentales, igual que la idea de la sociedad "de estados" (véase *supra*, p. 76), estimula al observador o al historiador a no ver las solidaridades horizontales o los conflictos entre gobernantes y gobernados.[83]

Los antropólogos y los sociólogos han hecho muchos análisis del funcionamiento del patrocinio, en el mundo mediterráneo en particular. Sus conclusiones han minado, o relativizado, lo que podríamos llamar la economía política "clásica" con la misma eficacia con que Polanyi y otros relativizaron la teoría económica clásica. Han demostrado que –igual que el mercado en la teoría económica– la democracia parlamentaria y la burocracia no pueden ser consideradas como un modelo político universal y que otros sistemas tienen su propia lógica. No es posible tratar esos sistemas como mera "corrupción" o como formas "prepolíticas" de organización.[84]

Si observamos por un momento la Inglaterra del siglo XV, y más especialmente a la región de East Anglia, tal como se revela en la correspondencia de la familia Paston, encontramos una sociedad que se parece a la swat en algunos aspectos importantes (pese a importantes diferencias que van desde el uso generalizado de armas de fuego a la situación poscolonial). También en Inglaterra, la adquisición de tierras era uno de los principales objetivos de los hombres adultos, y la competencia por la tierra a veces adoptaba una forma violenta, como en el caso de la apropiación de la casa solariega de John Paston, en Gresham, por su poderoso vecino lord Moleyns. También en Inglaterra los vínculos entre dirigentes

[82] Johnson y Dandeker (1989).
[83] Silverman (1977); Gilsenan (1977).
[84] Gellner y Waterbury (1977).

locales (*lords* o *masters*) y sus seguidores (conocidos como *friends* o *well-willers*) eran fundamentales para la organización de la sociedad. Los hombres pequeños necesitaban la "buena dirección" de los grandes. Los seguidores cortejaban a los dirigentes no sólo con su deferencia sino con regalos. Como observó en cierta ocasión un corresponsal de los Paston, "no se atraen halcones con las manos vacías". Por su parte, los dirigentes necesitaban seguidores para aumentar su honor o *worship* [culto] (su *izat*, como dirían los pathan). Por eso mantenían casa abierta y ofrecían a sus seguidores una "librea", es decir, les regalaban ropa de los colores asociados con la familia del señor, que los seguidores usaban como demostración de lealtad y apoyo. Así, una conducta social que los historiadores interpretaron alguna vez como una reacción contra la desintegración de la autoridad central durante la guerra de las Rosas, resulta ser un ejemplo de una tendencia mucho más general.

La existencia de relaciones clientelares en la vida política no es nada nuevo para los historiadores. Ya en la década de 1920, Lewis Namier propuso, con escándalo general, su idea de que los partidos Whig y Tory no eran importantes en la política del siglo XVIII. Lo que realmente importaba era la "facción", es decir un grupo de clientes alrededor de un patrón, un grupo unido no por una ideología o un programa, sino por una relación común con un líder. Del mismo modo, dos décadas más tarde J. E. Neale describió la escena política isabelina en términos de la rivalidad entre grandes hombres (el conde de Leicester contra el duque de Norfolk, el conde de Essex contra los Cecils), cada uno de ellos rodeado por una red de clientes. En cierta ocasión, Essex vistió a sus hombres con encajes azules para demostrar cuán numerosos eran, y Norfolk respondió vistiendo a sus seguidores con encajes amarillos.[85]

En su célebre descripción del consumo suntuario de la nobleza inglesa bajo los reyes Tudor y Estuardo, Lawrence Stone, siguiendo a Veblen, describe su hospitalidad esencialmente en términos de derroche por la necesidad de "justificar la existencia de salones bullentes y aposentos suntuosos, y de mantener a raya la melancolía y la soledad de una mansión semidesierta".[86] La lectura de Fredrik Barth o de Marcel Mauss sugiere otra explicación. ¿Acaso las redes de patrocinio que describe Neale podrían haber existido sin la hospitalidad que Stone condena? Si algunos nobles mantenían su casa abierta cuando mal podían permitírselo, tal vez

[85] Namier (1928); Neale (1948).
[86] Stone (1965), p. 555.

eran impulsados por los mismos motivos que los khans que, por ese medio, intentaban mantener a raya a los buitres.[87]

El gran valor que tiene el enfoque antropológico de estos problemas para los historiadores, es su énfasis en el orden que subyace en lo que suele parecer para observadores occidentales desorden, en las reglas del juego y la presión sobre todos los actores, en los patrones no menos que en los seguidores, para que sigan representando sus papeles. Algunos estudios recientes de la política francesa del siglo XVII han aprovechado la creciente literatura antropológica sobre el patrocinio. Señalan, por ejemplo, que el cardenal Richelieu escogía a sus subordinados por razones personales antes que impersonales; en otras palabras, no buscaba al candidato más capaz para ocupar determinado puesto, sino que lo ofrecía a uno de sus clientes o, para emplear una expresiva palabra del siglo XVII, a una de sus "criaturas". Su método de selección no estaba muy lejos del modelo "burocrático" (véase *supra*, p. 43), pero tenía su racionalidad. Richelieu quizá no habría sobrevivido políticamente si no hubiera actuado en esa forma. Necesitaba subordinados en los que pudiera confiar y, aparte de sus parientes, sólo podía confiar en sus criaturas, del mismo modo que los príncipes sólo podían confiar en sus favoritos.[88]

De nuevo, el estudio de Sharon Kettering de patrones, clientes y lo que llama (siguiendo al antropólogo Eric Wolf) "agentes" entre ellos, sostiene que las redes de patrocinio eran paralelas y complementarias de las instituciones políticas oficiales en la Francia del siglo XVII, y que los rituales sociales del regalo cumplían varios propósitos políticos. También aquí el poder dependía del intercambio. Sin embargo, Kettering sugiere también que el sistema hacía una contribución positiva a la integración política, al precio de estimular el conflicto y la "corrupción"; nos deja así con la paradoja de un sistema que favorece a la vez la estabilidad y el conflicto (véase *infra*, p. 123).[89]

El problema de la "corrupción", que ya ha aparecido varias veces en este texto, merece un poco más de atención. Este término ¿es algo más que un juicio personal, algo que implique una declinación desde una edad de oro moral ubicada en el pasado? ¿Es sólo una etiqueta utilizada por miembros de las sociedades llamadas "burocráticas" para hacer a un lado otras formas de organización de la vida política?

[87] *Cf.* Heal (1990), pp. 57-61.
[88] Ranum (1963).
[89] Wolf (1956); Kettering (1986); *cf.* Lemarchand (1981).

Supongamos que definimos la corrupción, en forma relativamente desapasionada, como un comportamiento que se aparta de los deberes formales de un papel público. ¿En qué situaciones sociales surge o florece este tipo de comportamiento? O más bien, ¿en qué situaciones sociales se percibe su florecimiento? Si formulamos la pregunta de esta manera, vemos que la corrupción está en parte en el ojo del observador. Cuanto más formalmente organizada está la sociedad, más marcada es la distinción entre las esferas pública y privada y más claros serán los casos de corrupción.

Igual que en el caso de los "favoritos" reales o de la corte (véase *supra*, p. 60), también aquí vale la pena preguntarse si ese comportamiento corrupto no cumple una función social para el público, así como para los funcionarios involucrados; si, por ejemplo, no debería ser visto como una forma de actividad de un grupo de presión. Esta pregunta conduce a otra: ¿la corrupción adopta diferentes formas en diferentes culturas? Se podría distinguir, por ejemplo, entre la concesión de favores por funcionarios a sus familiares y amigos y la venta de esos favores, es decir, la explotación del cargo de acuerdo con las reglas del mercado. El ascenso de la corrupción en este último sentido, parecería ser parte del ascenso general de la sociedad de mercado desde el siglo XVIII.[90]

Un estudio del historiador francés, J. F. Waquet, revela otro aspecto del problema. En Florencia, en el siglo XVIII, varios altos funcionarios fueron procesados, acusados de estafa de fondos públicos o bien de aceptar regalos a cambio de servicios prestados a individuos particulares. Waquet sostiene que la dimensión política de la corrupción (que casi podría describirse como "robar" poder a los propios superiores) es tan importante como la económica y que, en ese caso, refleja la resistencia a largo plazo de los funcionarios patricios (que antes habían sido autónomos) a los grandes duques que les habían quitado el poder en el curso de los siglos XVI y XVII.[91]

PODER

El examen del patrocinio y la corrupción nos ha conducido al problema del poder. "Poder" es un término tan utilizado en el lenguaje cotidiano,

[90] Klaveren (1957); Scott (1969).
[91] Waquet (1984); *cf.* Litchfield (1986).

al menos en Occidente, que podría parecer que no plantea ningún problema. Sin embargo, esa apariencia de claridad es engañosa, como surge del estudio del poder en otras culturas, por ejemplo Java, donde es considerado como una forma de energía creativa que personas rivales pueden sustraerse unas a otras.[92] Una suposición similar subyace en la idea de "carisma" (véase *supra*, p. 21; *infra*, p. 106).

Pero ya sea considerado como energía o no, el concepto de poder es concretizado muy a menudo. Es fácil suponer que una persona, un grupo o una institución "tienen" poder, mientras que todos los demás carecen de él, por ejemplo el "gobernante", la "clase dominante" o la "elite" política. Como afirmó una vez el científico político estadunidense Harold Lasswell, en su habitual estilo tajante: "Los que obtienen el máximo son la *elite*, los demás son la *masa*."[93] Los historiadores suponen lo mismo con mucha frecuencia.

Sin embargo, sería mejor considerar la existencia de una elite en una sociedad determinada, como una hipótesis antes que como un axioma. Los problemas que implica verificar esa hipótesis, o incluso definir el concepto, están bien ilustrados en la famosa controversia sobre la distribución del poder en Estados Unidos. Robert Dahl, por ejemplo, sostuvo que el "modelo de elite" sólo se puede poner a prueba cuando se toman decisiones acerca de puntos donde hay un conflicto de intereses observable entre diferentes grupos sociales. Esa formulación ciertamente aportó mayor claridad y precisión a la discusión, si bien Dahl ha sido criticado no sólo por su sugerencia de que Estados Unidos es "pluralista" antes que "elitista", sino también por lo que se ha llamado su visión "unidimensional" del poder, es decir, por concentrarse en la toma de decisiones e ignorar las formas en que un grupo, o grupos particulares, pueden ser capaces de excluir del temario político ciertos problemas o quejas.[94]

Desde el punto de vista de un historiador de la Europa preindustrial, para no hablar de un antropólogo, los problemas generales planteados en ese debate parecen estar entrelazados en forma inextricable con supuestos acerca de los sistemas políticos oficialmente democráticos y el tipo de grupos de presión que éstos generan. De todos modos, vale la pena el esfuerzo por separar los dos tipos de problemas. Por ejemplo, al estu-

[92] Anderson (1990), pp. 20-22.
[93] Lasswell (1936), p. 13.
[94] Dahl (1958); Bachrach y Baratz (1962); *cf.* Giddens (1985), pp. 8-9.

diar a los patricios de Venecia y de Amsterdam en el siglo XVII, encontré que el método de Dahl para probar el "modelo de elite" me resultaba útil. Algunos historiadores han hablado de Venecia en el siglo XVII como una "democracia" de nobles (aunque los nobles eran 2 000 en una población de 200 000); otros dicen que los que ejercían el poder eran una oligarquía dentro del grupo de los nobles. El artículo de Dahl me alentó a examinar los conflictos con particular cuidado. Esa estrategia de investigación no implicaba suponer que el poder sólo se ejerce en situaciones de conflicto, sino solamente que el conflicto hace más visible su distribución. No implicaba tampoco suponer que todos los asuntos importantes se discutían en público, y menos aún que eran registrados en documentos que sobreviven. Lo que sí hacía era convertir los supuestos en hipótesis que podían ser puestas a prueba, por lo menos hasta cierto punto.[95]

Las críticas de Dahl fueron criticadas a su vez por Steven Lukes por su visión "bidimensional", la cual incluía tanto la manipulación como la toma de decisiones, pero ignoraba muchas otras cosas, incluyendo el "poder de impedir que la gente [...] tenga quejas mediante la conformación de sus percepciones, cogniciones y preferencias, de manera que acepten su papel en el actual orden de cosas".[96] Michael Mann, por su parte, sostiene que "las sociedades están formadas por múltiples redes de poder socioespaciales que se superponen y se intersectan", y distingue cuatro fuentes de poder: ideológica, económica, militar y política.[97] El interés de Mann por el poder ideológico y el de Lukes por las "percepciones y cogniciones" implican que un estudioso del poder debe examinar no sólo las estructuras políticas sino también la "cultura" política.

Este término –que entró a formar parte del discurso de los científicos políticos en la década de 1950 y del de los historiadores en la de 1970– puede definirse como los conocimientos, las ideas y los sentimientos políticos presentes en un momento y lugar determinados. Incluye la "socialización política", es decir, los medios por los que esos conocimientos, ideas y sentimientos se transmiten de una generación a otra.[98] En la Inglaterra del siglo XVII, por ejemplo, el hecho de que los niños se criaban en familias patriarcales debe haber hecho más fácil para ellos aceptar una sociedad patriarcal sin cuestionarla. Se les decía que la obediencia al rey

[95] Burke (1974).
[96] Lukes (1974), p. 24.
[97] Mann (1986), pp. 1, 518-521.
[98] Almond y Verba (1963), pp. 12-26; Baker (1987).

estaba ordenada en el mandamiento bíblico "honrarás a tu padre" (de las madres no se hablaba tanto).[99]

Una implicación de este enfoque más antropológico del poder es que el éxito o el fracaso relativo de determinadas formas de organización política –la democracia de estilo occidental, por ejemplo–, en diferentes regiones o periodos, resultará incomprensible sin un estudio de la cultura mayor. Otra implicación de este enfoque es la necesidad de tomar en serio los símbolos, de reconocer su poder en la movilización de apoyo político. Las elecciones modernas, por ejemplo, han sido estudiadas como una forma de ritual que se concentra en personalidades, antes que en problemas, porque eso hace que resulten más dramáticas y más atractivas.[100] Sería bueno tener más estudios de elecciones en periodos anteriores –en el siglo XVIII en Inglaterra, por ejemplo– de acuerdo con esos lineamientos.

Por otra parte, algunos estudios recientes sobre la revolución francesa han adoptado ese punto de vista, y consideran los símbolos de la revolución como un elemento central del movimiento en lugar de periférico. Así, la historiadora francesa Mona Ozouf ha dedicado un libro al análisis de los festivales revolucionarios: el Festival de la Federación, el Festival del Ser Supremo, etc., prestando particular atención a los modos en que los organizadores de esos actos trataban de reestructurar las percepciones de espacio y tiempo de los participantes. Hubo un intento sistemático de crear nuevos espacios sagrados, como el Campo de Marte en París, por ejemplo, para sustituir los tradicionales católicos. La historiadora estadunidense, Lynn Hunt, señala a su vez que, en la década de 1790 en Francia, trajes diferentes indicaban posiciones políticas diferentes; y destaca la importancia de la escarapela tricolor, el gorro frigio y el árbol de la libertad (especie de árbol de mayo que llegó a adquirir una significación política) en lo que los teóricos llaman la "movilización política" del pueblo. Para mayo de 1792 se habían erigido 60 000 árboles de la libertad. En formas como ésas, las ideas y los ideales de la revolución penetraban en la vida cotidiana.[101]

Otro enfoque cultural de la política está en la obra de Jürgen Habermas sobre la transformación de, lo que él llama, la "esfera pública" (*Öffentlichkeit*) en el siglo XVIII. Habermas estudia la invasión de la esfera pú-

[99] Schochet (1975).
[100] Edelman (1971); Bennnett (1983); Kertzer (1988).
[101] Ozouf (1976); Hunt (1984b).

blica tradicional, limitada a una elite reducida, por la burguesía, es decir, por "particulares reunidos como público", que desarrollan instituciones propias, como los cafés, los teatros y los periódicos, especialmente en las grandes ciudades.[102] Alrededor de veinte años después, el concepto de esfera pública estará ya entrando en el discurso de los historiadores.[103]

Es bastante irónico que uno de los estudios históricos que más estrechamente siguen ese modelo en sus conceptos, métodos y organización, sea justamente uno que critica a Habermas por no hablar de las mujeres. Joan Landes sostiene que las mujeres trataron de entrar a la esfera pública en el curso de la revolución francesa (cuando la *Declaración de los Derechos del Hombre* fue seguida rápidamente por una *Declaración de los Derechos de la Mujer*), pero encontraron el camino bloqueado. "La república había sido construida no sólo sin las mujeres sino contra ellas."[104]

A un nivel más general, la posición de Habermas es vulnerable a la crítica de que el concepto de una "esfera pública" no es tan claro como parece y de que diferentes periodos, diferentes culturas y diferentes grupos sociales (los hombres y las mujeres, por ejemplo) bien pueden colocar en distintos lugares la línea divisoria entre lo público y lo privado. Lo mismo ocurre con "política", término cuyo significado ha ido ampliándose para incluir los aspectos informales e invisibles del ejercicio del poder. Michel Foucault fue uno de los primeros en abogar por el estudio de la "micropolítica", es decir, el ejercicio del poder en una gran variedad de instituciones de escala reducida, incluyendo las cárceles, las escuelas, los hospitales e incluso las familias (véase *supra*, p. 62). Esa propuesta, muy atrevida cuando Foucault la formuló por primera vez, hoy está cerca de volverse ortodoxa.

CENTRO Y PERIFERIA

Los procesos de centralización política son un objeto de estudio tradicional. El concepto de "periferia", por otra parte, sólo recientemente ha llegado a ser corriente, como consecuencia de los debates entre economistas del desarrollo como Raúl Prebisch, Paul Baran y André Gunder Frank en las décadas de 1950 y 1960. Siguiendo las líneas generales del

[102] Habermas (1962); *cf.* Hohendahl (1982).
[103] Crow (1985), pp. 1-22; Dooley (1990), pp. 469-474; Chartier (1991), pp. 32-52.
[104] Landes (1988), esp. pp. 5-12.

análisis del imperialismo hecho por Lenin y el análisis del capitalismo de Marx, esos economistas sostenían que el contraste entre la prosperidad de las naciones industrializadas y la pobreza de los países llamados "subdesarrollados", eran las dos caras de una misma moneda, un ejemplo de lo que Marx llamara las "contradicciones" estructurales del sistema capitalista: "La metrópoli expropia excedente económico de sus satélites y se lo apropia para su propio desarrollo económico." De ahí la frase "el desarrollo a costa del subdesarrollo".[105]

Historiadores de Polonia y Hungría utilizaron esa teoría de la dependencia para disolver una paradoja observable en la historia de Europa: el hecho de que el ascenso de las ciudades y la declinación de la servidumbre en Europa occidental se produjeron casi al mismo tiempo –durante los siglos XVI y XVII– que la declinación de las ciudades y el surgimiento de la llamada "segunda servidumbre" en Europa oriental o "centro-oriental". El sociólogo estadunidense Immanuel Wallerstein fue un paso más allá en su descripción del surgimiento del capitalismo, combinando las teorías de los economistas latinoamericanos y de los historiadores de Europa oriental y sosteniendo que el precio del desarrollo económico del Occidente incluyó no sólo la servidumbre en el Oriente, sino la esclavitud en el nuevo mundo como parte de la nueva división del trabajo entre el "núcleo" y la "periferia". Los cambios en lo que él llama la "semiperiferia", especialmente la Europa mediterránea, forman parte del mismo sistema mundial. Así los conceptos espaciales tienen un papel central en la reestructuración de Wallerstein de la teoría marxista del cambio social (véase *infra*, p. 164).[106]

También en otras áreas se han utilizado modelos de centro-periferia, de la política a la cultura. El historiador William McNeill, por ejemplo, ha organizado un estudio del Imperio otomano en torno a ese modelo. La efectividad con que usa el modelo para explicar una serie de cambios a lo largo de varias generaciones, hace que éste sea un instrumento apropiado para examinar con más detalle.

McNeill proviene del Medio Oeste de Estados Unidos, y enseñaba en Chicago; su estudio de lo que llama "la frontera esteparia de Europa" revela una deuda evidente con F. J. Turner (véase *supra*, p. 26), pero está mucho más preocupado que Turner por la naturaleza de las relaciones entre centro y periferia. Su tesis principal es que, en el Imperio otomano, "el centro

[105] Baran (1957); Frank (1967).
[106] Wallerstein (1974); *cf.* Skocpol (1977), Ragin y Chirot (1984).

sólo podía mantener un poder militar organizado en gran escala por un periodo prolongado, expoliando a las comunidades periféricas". El botín así reunido salvaba al régimen de tener que oprimir a los campesinos en sus propias provincias centrales. La conquista se pagaba a sí misma. Además, aun cuando McNeill no pone mucho énfasis en este punto, el llamado "tributo de niños", cobrado a la población cristiana de las provincias conquistadas, impulsaba un sistema de administración meritocrático (véase *supra*, p. 81).

Por tanto, el imperio estaba comprometido con la conquista continua. El problema para los otomanos fue que no era posible continuar las conquistas y ensanchar las fronteras indefinidamente. Como sostiene en forma convincente McNeill, fue necesario detener ese proceso de expansión por razones fundamentalmente logísticas. "El único límite efectivo a la expansión del poder turco –escribe– fue la distancia que los ejércitos del sultán podían viajar desde sus cuarteles de invierno para realizar la temporada de campaña."

Ese límite se alcanzó a fines del siglo XVI, época en que el equilibrio de poder entre los dos imperios rivales, el turco y el de los Habsburgo, llegó a un punto muerto. Por supuesto, la zona fronteriza entre éstos era asolada por ambas partes, con el resultado de que "las propias operaciones de los ejércitos turcos tendían [...] a crear condiciones, en la zona más lejana de su radio de acción efectivo, que les impedían ir más allá".

Cuando la expansión se detuvo, el sistema político empezó a desintegrarse y hasta la estructura social empezó a cambiar. Los soldados se establecieron en la tierra y "se fortaleció el impulso hacia la sucesión hereditaria entre la elite militar del imperio". Se podría agregar que la oferta de niños cristianos disponibles para ser reclutados por la elite tal vez disminuyó. El saqueo fue sustituido por los impuestos como principal fuente de ingresos, de modo que aumentó la carga sobre los campesinos. Surgieron notables locales y el sistema político se hizo menos centralizado. En suma, la organización del centro fue transformada por cambios que se iniciaron en la periferia.[107]

Los teóricos e historiadores de Escandinavia, que a menudo se describen como habitantes de la periferia de Europa, se han interesado particularmente por este concepto. Por ejemplo, el científico político noruego Stein Rokkan, ha propuesto una tipología de diferentes relaciones posibles entre centros territoriales y sus periferias subordinadas, exami-

[107] McNeill (1964); *cf.* McNeill (1983).

nando el grado de "diferenciación del centro", el grado de "integración de la periferia", la fuerza de los "organismos uniformadores", etc., en la época de formación de los Estados nacionales en Europa occidental.[108]

La elegancia intelectual de los análisis, en términos de un par de conceptos opuestos pero complementarios, es muy seductora. El uso de esos conceptos debería estimular la prosecución de una línea de indagación histórica fértil pero relativamente descuidada. Los historiadores están acostumbrados a estudiar la centralización, pero escasamente han empezado a estudiar el proceso de "periferización". Un ejemplo obvio viene de la historia del lenguaje: la creciente centralización política de Inglaterra y Francia en el siglo XIX fue acompañada por la difusión del inglés y el francés y la marginación o periferización del bretón, el galés, el occitano, el gaélico, etc.[109] Por supuesto que también hay movimientos de reacción, movimientos de defensa o reanimación lingüística en la periferia, incluyendo declaraciones de independencia de formas provincianas o coloniales de un lenguaje, como en el caso del inglés estadunidense o australiano.

Todos estos conceptos tienen su valor, pero también su precio. La ambigüedad, por ejemplo. El término "centro" se emplea algunas veces en sentido literal (geográfico), pero otras veces en sentido metafórico (político o económico), con el resultado de que afirmaciones como "la centralización de Francia fue obra de Luis XIV", son mucho menos claras de lo que puede parecer a primera vista.

Otro problema es el que surge del hecho de que algunos análisis, por ejemplo el de Rokkan, implican una visión de la sociedad que pone el acento en el equilibrio, mientras que otros, como el de Wallerstein, acentúan el conflicto. En el caso de los teóricos del subdesarrollo, se ha sostenido que el concepto crucial de "excedente" necesita aclaración, y que no se han presentado pruebas suficientes para demostrar la dependencia económica del núcleo respecto a su periferia políticamente dependiente.[110] Sin embargo, esas críticas no implican que haya que abandonar los conceptos, sino sólo que es necesario emplearlos con cuidado, discriminando entre diferentes tipos de centro, como político, económico e incluso ideológico.

Por ejemplo, el sociólogo estadunidense Edward Shils ha analizado lo que llama "sistema de valor central" de la sociedad y el sistema institucio-

[108] Rokkan (1975), esp. pp. 565-570.
[109] Certeau, Revel y Julia (1976); Grillo (1989).
[110] McKenzie (1977); Lane (1976).

nal central que legitima. "Es central debido a su íntima conexión con lo que la sociedad considera sagrado; es central porque es respaldado por las autoridades que gobiernan la sociedad. Estos dos tipos de centralidad están vitalmente relacionados. Cada uno de ellos define y apoya al otro."[111] Por ejemplo, los individuos reciben deferencia según la distancia a que se hallen del centro de la sociedad. En esa forma Shils vincula temas importantes (incluso "centrales") en la obra de Durkheim (sobre la sacralidad del orden social) y de Weber (sobre el fenómeno del carisma).

De los estudios históricos que utilizan las ideas de Shils, el más celebrado es, sin duda, el de la monarquía divina en Bali en el siglo XIX, del antropólogo Clifford Geertz. En ese estudio el autor destaca lo que llama la "naturaleza expresiva" del estado balinés y la teoría del "centro ejemplar", es decir la idea de que el gobernante y su corte son "a la vez un microcosmos del orden sobrenatural [...] y la encarnación material del orden político".[112] El monarca se mantenía inmóvil durante las ceremonias de la corte con el objeto de "proyectar una enorme calma en el centro de una enorme actividad". Una de las ilustraciones más vívidas de esa enorme actividad es la descripción de una complicada procesión que culmina con la cremación de un rajá balinés muerto en 1847, en que sus concubinas saltaron a la hoguera observadas por una muchedumbre de alrededor de 50 000 personas. Sin embargo, el rajá gobernaba un territorio pequeño y su poder era limitado: "Lo que era alta centralización a nivel de la representación era enorme dispersión a nivel institucional."[113]

El concepto de un centro sagrado o ejemplar es igualmente significativo para Europa. En el siglo XVII, por ejemplo, la corte real era considerada como un microcosmos del universo, analogía subrayada por los salones inmensos de los palacios y las representaciones de los reyes como dioses. Felipe IV de España, por ejemplo, era conocido como el "rey del planeta", y en sus raras apariciones públicas se mantenía inmóvil como una estatua, o como un rajá de Bali. El Versalles del "Rey Sol", Luis XIV, es un ejemplo aún más claro de centro ejemplar. El levantarse del rey (*lever*) (equivalente a la salida del sol, que en francés se dice con la misma palabra), era un ritual cotidiano, igual que sus comidas y su retirada a descansar por la noche. Los modales de los cortesanos, sus ropas y su

[111] Shils (1975), p. 2.
[112] Geertz (1980).
[113] Geertz (1980), pp. 121, 122, 132.

vocabulario eran imitados en París y –con unos pocos años de diferencia– en las provincias.

Sin embargo, la imitación de ese estilo de vida de los cortesanos no implica que todos en Francia admiraran o respetaran a Luis XIV o al sistema de gobierno que representaba. En realidad, se podría argumentar que, más en general, tanto Shils como Durkheim han sobrestimado el consenso social y subestimado el conflicto social. En cambio, el sociólogo holandés, W. F. Wertheim, destaca la variedad de sistemas de valores dentro de los límites de una sociedad determinada y el "contrapunto" o los choques entre ellos.[114]

Otra forma de hacer esta crítica de Shils sería decir que a su fascinante análisis de la centralidad no corresponde una atención igual a la periferia, ya que, en su obra, esta última parece ser poco más que un concepto residual, el "no-centro". Según las palabras empleadas para hacer un sensible análisis de la historiografía del arte italiano, "la periferia está presente sólo como un área de sombra que sirve para destacar el brillo de la metrópoli".[115]

Un enfoque más positivo y constructivo de la periferia podría ser el de analizarla como se ha analizado la frontera desde los días de F. J. Turner, como una región que favorece la libertad y la igualdad, un refugio para rebeldes y herejes. Ucrania en los siglos XVI y XVII es un buen ejemplo de la frontera como refugio. En las encrucijadas de dos o tres potencias (las de los polacos, los rusos y los turcos) pudo florecer una comunidad igualitaria de cosacos, que reclutaba sus miembros entre los siervos fugitivos. Si adoptamos una visión distanciada y global de la sociedad, una periferia de este tipo aparece como la contrapartida (quizá la contrapartida necesaria) de la ortodoxia y el respeto por la autoridad y la tradición asociados con el centro. Agrega una tercera opción ("la salida") a las alternativas convencionales de la protesta ("voz") y la conformidad ("lealtad").[116]

Parece haber buenas razones para analizar la relación entre centros y periferias en términos tanto culturales como económicos y políticos.[117] Por ejemplo, en el Imperio otomano de los siglos XVI y XVII, la alta cultura de modelo persa predominaba tanto en la capital, Estambul, como en los centros provinciales. En las regiones fronterizas, en cambio, lo que pre-

[114] Wertheim (1974), pp. 105-120.
[115] Castelnuovo y Ginzburg (1979).
[116] Hirschman (1970).
[117] Wolf (1969), p. 278 y sigs.

dominaba era la cultura popular de los guerreros, junto con la religión popular y a veces heterodoxa de los monjes mendie antes islámicos, los derviches.[118] En la práctica, la frontera entre la cristiandad y el Islam era sumamente permeable. De hecho era el lugar de los intercambios culturales, donde los musulmanes visitaban santuarios cristianos y rendían culto a santos cristianos y viceversa. Los polacos y los húngaros aprendieron de los métodos de combate de sus adversarios turcos (el uso de la caballería ligera, la cimitarra, etc.) igual que los estadunidenses y canadienses de la frontera aprendieron de los indios. En realidad se podría afirmar, generalizando (lo mismo ocurre con los franceses y españoles de los Pirineos), que los hombres y las mujeres que viven a ambos lados de una frontera tienen más en común entre ellos que con sus respectivos centros.[119]

HEGEMONÍA Y RESISTENCIA

Uno de los problemas planteados por el uso de los conceptos pareados de "centro" y "periferia", como hemos visto, es el de la relación entre los dos: ¿es una relación de complementariedad o de conflicto? Algo similar ocurre con los términos "cultura de elite" y "cultura popular". Una posibilidad es reemplazar los términos "elite" y "popular" por "dominante" y "subordinada", a fin de analizar la relación entre las dos culturas en términos de "control social" o "hegemonía cultural".

"Control social" es la expresión sociológica tradicional para describir el poder que la sociedad ejerce sobre los individuos por medio de la ley, la educación, la religión, etc.[120] Sin embargo, esto conduce inevitablemente a una pregunta muy vasta: ¿quién es la "sociedad"? El uso de la frase depende de la aceptación de una visión que ya ha sido cuestionada más de una vez en estas páginas: la visión de que el consenso social existe y de que la sociedad tiene un centro. Si aceptamos esas premisas, podemos definir el control social como la imposición del consenso sobre las normas y los mecanismos para el restablecimiento de un equilibrio amenazado por las "desviaciones" sociales. Por otra parte, si concebimos

[118] Inalcik (1973).
[119] Sahlins (1989).
[120] Ross (1901).

la sociedad como formada por grupos sociales en conflicto, cada uno con sus propios valores, la frase "control social" parecerá peligrosa y equívoca.

El concepto tiene su máxima utilidad en las situaciones en que resulta más fácil responder a la pregunta de "¿quién es la sociedad?", es decir, en el análisis de las situaciones en que un inconforme se enfrenta cara a cara con su comunidad, como en el caso del obrero fabril que produce más que sus compañeros, el estudiante que se esfuerza demasiado por agradar al maestro, o el soldado cuyo equipo está demasiado limpio y reluciente (es irónico pero revelador que, en todos estos casos, el que "se desvía" abiertamente en esta situación cara a cara es el que sigue las normas oficiales).

En el caso de la Europa de comienzos de la época moderna, una de las formas de castigo más notables de este tipo de control social era la cencerrada. El viejo que se había casado con una jovencita o el marido que se dejaba golpear por su mujer eran considerados transgresores de las normas de la comunidad: de ahí la música estrepitosa tocada bajo sus ventanas, los versos satíricos e incluso la parodia de procesión de la víctima recorriendo las calles de su barrio. Las máscaras que usaban los cantores y músicos ocultaban su individualidad e implícitamente afirmaban que estaban actuando en nombre de la comunidad.[121] Pero a pesar de la escala reducida de esos incidentes, no queda claro quién era la comunidad: ¿todos los habitantes del pueblo o de la parroquia, o sólo los jóvenes que organizaban la cencerrada? ¿Expresaban realmente un consenso? ¿Qué probabilidades había de que los hombres o las mujeres mayores de la comunidad vieran el incidente del mismo modo que los organizadores?

Fuera de estas situaciones manifiestas, el concepto de control social se hace aún más resbaladizo. Algunos historiadores lo han utilizado para describir las actividades de los nobles ingleses del siglo XVIII, quienes imponían las leyes de la caza en contra de los cazadores furtivos, o como los municipios del siglo XIX, los cuales prohibían diversiones populares como el futbol que se jugaba en las calles de Derby y otras ciudades el martes de Carnaval y en otras ocasiones festivas. La objeción a ese uso del término es que ha llegado a ser "una etiqueta para lo que una clase le hace a otra", que considera los valores de la clase dominante, sea nobleza o burguesía, como si fueran los de toda la sociedad.[122]

[121] Pitt-Rivers (1954), cap. 11; Davis (1971); Thompson (1972).
[122] Yeo y Yeo (1981); *cf.* Donajgrodzki (1977), Jones (1983).

La pregunta de si los valores de la clase dominante son o no aceptados por los dominados, en determinado momento y lugar, es obviamente difícil de responder. Si lo son, ¿por qué es tan frecuente la resistencia (para no hablar de la rebelión abierta)? Si no son aceptados, ¿cómo es que la clase dominante continúa dominando? ¿Su poder depende de la coerción o del consenso, o hay alguna otra cosa de por medio? El marxista italiano Antonio Gramsci propuso que podría haber algo de ese tipo, y el término que empleó fue "hegemonía".

La idea básica de Gramsci era que la clase dominante no gobierna por la fuerza (o en todo caso, no por la fuerza solamente), sino por la persuasión. La persuasión era indirecta: las clases subalternas aprenden a contemplar a la sociedad a través de los ojos de sus gobernantes debido a su educación y también a su lugar en el sistema.[123] Este concepto de hegemonía cultural no atrajo mucha atención cuando Gramsci lo formuló, pero de entonces para acá ha revivido. En realidad ha sido sacado de su contexto original y utilizado en forma más o menos indiscriminada para analizar una gama de situaciones mucho más amplia. Para corregir esa inflación o dilución del concepto, puede ser útil formular las siguientes tres preguntas:

1. ¿Se supone que la hegemonía cultural es un factor constante, o sólo ha funcionado en algunos lugares y en ciertos momentos? Si se acepta la segunda opción, ¿cuáles son las condiciones y los indicadores de su presencia?

2. ¿El concepto es puramente descriptivo o se supone que es también explicativo? Si se acepta la segunda opción, ¿la explicación propuesta se refiere a las estrategias conscientes de la clase dominante (o de grupos dentro de ella) o a lo que podría llamarse la racionalidad latente de sus acciones?

3. ¿Cómo podemos explicar el éxito en el logro de esa hegemonía? ¿Es posible establecerla sin la colusión o la connivencia de, por lo menos, algunos de los dominados? ¿Es posible resistírsele con éxito? ¿La clase dominante impone simplemente sus valores a las clases subalternas o hay algún tipo de transacción?

Sería útil introducir en este análisis dos conceptos, "violencia simbólica" y "negociación". El primero, "violencia simbólica", lanzado por Pierre Bourdieu, se refiere a la imposición de la cultura de la clase dominante a los grupos dominados y, especialmente, al proceso por el cual esos grupos

[123] Femia (1981); Lears (1985).

dominados son obligados a reconocer la cultura dominante como legítima y su propia cultura como ilegítima.[124] Los ejemplos van de la historia del lenguaje –por ejemplo, la presión sobre los hablantes de dialectos para que perciban su propia habla como incorrecta– a la historia de los curanderos populares convertidos en herejes o criminales al colgarles la etiqueta de "brujos", y obligados a confesar sus actividades como literalmente diabólicas.

El término "negociación", utilizado originalmente por los sociólogos en sentido literal para analizar los regateos que se presentan entre los abogados y sus clientes, ha sido adaptado para referirse al tácito proceso de toma y daca entre médicos y pacientes o entre elites y grupos subalternos. Así, un análisis del sistema de clases británico sostenía que, en general, los menos privilegiados no rechazan los valores dominantes, sino que "los negocian o los modifican a la luz de sus propias condiciones existenciales".[125]

El término ha resultado útil también para los historiadores, ya sea para analizar la redefinición de los valores de la "respetabilidad" por los trabajadores calificados de Edimburgo en la época victoriana, o la relación entre el catolicismo oficial y el extraoficial en Nápoles durante el siglo XVII. El proceso por el cual se canonizaban santos en la Iglesia de la Contrarreforma era resultado de un proceso de negociación similar entre la periferia, o sea la región donde se desarrollaba el culto de un héroe local, y el centro, Roma, donde los abogados eclesiásticos decidían si aceptarlo o rechazarlo.[126]

Alternativamente las clases subalternas –esclavos, siervos, proletarios, peones agrícolas, etc.– podían escoger la resistencia antes que la negociación. El término "resistencia" cubre una amplia variedad de acciones colectivas, tales como "pequeños robos, fingir ignorancia, tortuguismo, sabotaje, incendio, fuga", etc. En cuanto al tortuguismo, hay una descripción notablemente vívida del proceso en las reminiscencias del poeta Gyula Illyés, que creció en una gran finca en la llanura húngara a principios de siglo. El trabajo de los servidores de la finca era ininterrumpido, largas horas tanto los días de semana como los domingos, y la reacción de éstos –igual que la de los animales de la finca– consistía en realizar todas las acciones con gran lentitud. Illyés describe

[124] Bourdieu (1972), pp. 190-197.
[125] Strauss (1978), pp. 224-233; Parkin (1971), p. 92.
[126] Gray (1976), cap. 7; Burke (1987), pp. 48-62.

cómo observaba a su tío Róka llenar su pipa "con el ritmo deliberado de una tortuga". "Manejaba los fósforos como si el palito que tenía en la mano fuera el último medio de hacer fuego existente y el destino de toda la humanidad dependiera de él." [127] Ese tipo de conducta puede ser visto como una forma de resistencia a exigencias excesivas de los terratenientes y supervisores, "una defensa instintiva", como dice Illyés, y podemos preguntarnos cuántos siervos y esclavos de la historia se han conducido de manera similar.

No sólo acciones individuales o de grupo pueden analizarse de esta forma, sino también estilos culturales. En realidad, algunos estudiosos de la cultura popular llegan incluso a definirla como una cultura de resistencia al dominio de la cultura oficial o de elite.[128] La estrategia adoptada es defensiva, apropiada para una posición de subordinación –la subversión antes que el enfrentamiento, tácticas de guerrilla antes que guerra abierta–, pero es resistencia de todos modos.

A este enfoque se ha agregado otro refinamiento por obra de Paul Willis, autor de uno de los más notables ejemplos de etnografía de origen británico. Su estudio sobre los muchachos de la clase trabajadora en la escuela ofrece una descripción simpatizante y rica en detalles, en gran parte, según sus propias palabras, de la resistencia de esos adolescentes al carácter oficial de la escuela y de su desprecio por los "orejas", es decir, por los muchachos que colaboran con el sistema. Sin embargo, señala a continuación que la negativa a colaborar trae como consecuencia el "fracaso" académico y el ingreso a puestos laborales propios de la clase trabajadora, relativamente mal pagados. Dicho de otro modo, una consecuencia imprevista de la rebelión adolescente en la escuela es la reproducción de la desigualdad generación tras generación.[129]

MOVIMIENTOS SOCIALES

Por supuesto que, ocasionalmente, la resistencia cotidiana se convierte en rebelión abierta o en alguna otra forma de "movimiento social". Este término empezó a ser utilizado por los sociólogos estadunidenses en la década de 1950. Uno de los primeros historiadores que lo empleó fue

[127] Scott (1990), p. 188; Illyès (1967), pp. 126-127.
[128] Hall (1981); Sider (1986), pp. 119-128; Certeau (1980); Fiske (1989).
[129] Willis (1977).

Eric Hobsbawm, cuya obra *Rebeldes primitivos* tiene el subtítulo de "Estudios de formas arcaicas de movimiento social en los siglos XIX y XX", y trata desde bandidos hasta creyentes en la inminencia del fin del milenio.[130] Su libro pronto fue seguido por una serie de estudios de los movimientos milenaristas en particular, obra de antropólogos, sociólogos e historiadores por igual.

Una posible debilidad de *Rebeldes primitivos* es su uso amplio del término "movimiento social" para incluir cualquier cosa, desde una revuelta de pocas horas de duración hasta organizaciones permanentes, de los carbonarios a la mafia. Por otra parte, el valor del estudio de Hobsbawm y, más en general, del tema, consiste en que llama la atención sobre características, como la dirigencia carismática, que tienen en común movimientos políticos y religiosos y que antes se estudiaban por separado.

Introducido en los estudios políticos por Max Weber, el concepto de "carisma" fue tomado de los historiadores de la Iglesia. Weber lo definía como "cierta cualidad de una personalidad individual, en virtud de la cual ésta es considerada extraordinaria y tratada como dotada de poderes o cualidades sobrenaturales, sobrehumanas o, por lo menos, específicamente excepcionales".[131] Este concepto describe más bien que explica el magnetismo por el que un dirigente religioso o político atrae seguidores y se convierte en objeto de un culto. Pero, por lo menos, el recordatorio de que un comportamiento de ese tipo no es tan raro podría ayudar a eliminar obstáculos para la comprensión de la reverencia de los luteranos por Lutero, por ejemplo, o la de los nazis por Hitler o la de sus cortesanos por Luis XIV. De hecho se podría defender la extensión del término "carisma" para referirse a todos los casos en que algunas personas atribuyen a otras poder sobrenatural, ya sean santos o brujos.[132]

Sin embargo, se ha criticado a Weber por concentrarse en las cualidades del líder antes que en las expectativas de los seguidores que le "atribuyen" esas cualidades.[133] Es tiempo de preguntarnos si hay tipos de seguidores o tipos de organizaciones que son particularmente susceptibles a los dirigentes carismáticos.

Las organizaciones formales son estudiadas por sociólogos e historiadores desde hace mucho tiempo. La investigación sobre las muchedum-

[130] Heberle (1951); Hobsbawm (1959).
[131] Weber (1920), pp. 1, 241; Tucker (1968).
[132] Klaniczay (1990b), pp. 7-9.
[133] Shils (1975), pp. 126-134; Anderson (1990), pp. 78-93.

bres y las revueltas también floreció después del descubrimiento de la "historia desde abajo". Por otra parte, los movimientos que duran más de unas cuantas horas, pero que no tienen una organización permanente, han sido relativamente descuidados por los historiadores, quizá porque no se ajustan a ningún modelo. Esos movimientos son esencialmente fluidos e informales, caracterizados por la *communitas* (véase *supra*, pp. 71-72) y, en consecuencia, no pueden durar mucho en esa forma. Algunos se marchitan, los demás son destruidos, o por lo menos transformados, por su propio éxito. El crecimiento conduce a la "rutinización de la *communitas*" –según la descripción de Victor Turner, que adapta la "rutinización del carisma" de Weber–, o más prosaicamente al desarrollo de nuevas instituciones como la orden franciscana, la Iglesia luterana o el Partido Comunista. El "movimiento" deja de moverse.[134]

Más tarde, cuando las organizaciones de éxito encargan historias oficiales de sí mismas, tales historias suelen dar la impresión de que esos organismos fueron conscientemente planeados e institucionalizados desde el comienzo. Es difícil no proyectar el presente sobre el pasado de esa manera, mas es preciso resistir a la tendencia; además, el concepto de movimiento estimula la conciencia de la fluidez y la espontaneidad del momento de la fundación, un "momento" que puede durar hasta una generación, pero que, inevitablemente, debe dar paso a la fase de rutinización o "cristalización".

Se ha sugerido en ocasiones que los jóvenes tienen un papel prominente en esos movimientos, precisamente porque su capacidad de acción espontánea todavía no ha sido embotada por la rutina. En particular, los historiadores de la Reforma retomaron esa idea y han hallado datos que la apoyan, por lo menos en las primeras fases del movimiento, el momento de creación, protesta y martirio. El propio Lutero tenía poco más de treinta años cuando inició su movimiento, y sus seguidores en general eran más jóvenes que él (aunque quizá ese patrón era inevitable dada la alta proporción de personas menores de treinta años en Europa en el siglo XVI).[135]

Podría ser útil distinguir entre dos tipos de movimiento social, según sea un movimiento que esencialmente inicie un proceso de cambio o que

[134] Turner (1969), p. 131 y sigs.; *cf.* Touraine (1984).
[135] Spitz (1967); Brigden (1982).

reaccione contra cambios que ya están ocurriendo. No hace falta decir que se trata de una distinción de grado más que de calidad.

Aun cuando no es habitual hablar de la Reforma alemana como un movimiento social, podría ser útil considerar de esa manera sus primeros años, destacando la importancia de la acción colectiva para modificar el orden existente por medios directos antes que institucionales.[136] A comienzos de la década de 1520, el movimiento de reforma de Lutero todavía no había cristalizado en una Iglesia. Lutero, desde luego, reaccionaba contra lo que llamaba los "abusos" del viejo sistema, pero esas prácticas ya eran antiguas y su existencia no es suficiente para explicar por qué la Reforma se produjo en ese momento. El ímpetu para el cambio vino del lado de los reformadores.

Más común es, sin embargo, el tipo de movimiento social "reactivo", especialmente los movimientos populares de protesta contra cambios sociales o económicos que amenazan con destruir una forma de vida tradicional. Uno de los más notables entre esos movimientos es la rebelión ocurrida en el interior del nordeste brasileño en 1896-1897. Su líder carismático fue un santo errabundo, Antonio Conselheiro, un asceta que se hizo de reputación con profecías sobre un desastre inminente del que Brasil sólo podía ser salvado por el regreso del rey don Sebastián (muerto en batalla en el norte de África en 1578). Conselheiro guió a sus seguidores hasta una vieja hacienda ganadera que pronto fue transformada en un lugar sagrado, el pueblo de Canudos, y los habitantes de esa Nueva Jerusalén derrotaron a tres expediciones militares enviadas a sofocar la insurrección. Esa rebelión de la periferia contra el centro era, entre otras cosas, una reacción contra el establecimiento de la república por un golpe militar en 1889. En ese sentido es comparable al levantamiento de la Vendée, en el occidente de Francia en 1793, en contra de la revolución francesa.[137] Sin embargo, los elementos mesiánicos y milenaristas de esa rebelión, su atmósfera de exaltación religiosa, la capacidad de lucha guerrillera que mostraron los *jagunços* ("rústicos" o incluso "bandidos") y el extraordinario relato de primera mano de un periodista brillante, Euclides da Cunha, se combinan para dar un aura propia a la historia de Canudos.

[136] Scribner (1979).
[137] Cunha (1902); Tilly (1964).

MENTALIDAD E IDEOLOGÍA

Los problemas políticos de dominación y resistencia nos llevan de regreso al reino de la cultura, a las cuestiones del *ethos*, la mentalidad y la ideología. Ya hemos visto que el sistema clientelar depende de un sistema de valores basado en el honor. Las burocracias examinadas más arriba (p. 43) también dependen de unas características particulares, que incluyen el respeto (algunos dirían que un respecto excesivo) por las reglas formales que definen ese tipo de sistema administrativo. De nuevo, la hegemonía de la clase dominante depende de cierto grado de aceptación por las clases subalternas. En cada caso es imposible entender el funcionamiento del sistema sin comprender las actitudes y los valores de los participantes.

Por lo tanto, se podría afirmar con cierta justicia que es imposible escribir historia social sin introducir la historia de las ideas, a condición de entenderla como la historia de las ideas de todos, y no de las de los pensadores más originales de un periodo determinado. Y si los historiadores han de ocuparse de las actitudes y los valores de todos los que viven en una determinada sociedad, harían bien en familiarizarse con dos conceptos rivales: mentalidad e ideología.

La historia de las mentalidades es en esencia un enfoque durkheimeano de las ideas, aunque el propio Durkheim prefería el término "representaciones colectivas". Este enfoque fue desarrollado por el seguidor de Durkheim, Lucien Lévy-Bruhl, en su estudio *La mentalité primitive* (1927) y en otras obras.[138] Sociólogos y antropólogos contemporáneos hablan a veces de "formas de pensamiento", "sistemas de creencias" o "mapas cognitivos".

Cualquiera que sea el término empleado, el enfoque difiere de la historia intelectual convencional en, por lo menos, tres características. Se pone el acento en las actitudes colectivas antes que en las individuales; en los supuestos tácitos antes que en las teorías explícitas, o sea, en el "sentido común" o en lo que aparece como sentido común en una cultura determinada; también en la estructura de los sistemas de creencias, incluyendo el interés por las categorías utilizadas para interpretar la experiencia y los métodos de prueba y de persuasión. Hay un paralelismo evidente entre esas tres características de la historia de las mentalidades y el enfo-

[138] Burke (1986b).

que de Michel Foucault en *El orden de las cosas,* que él gustaba llamar la "arqueología" de los sistemas de pensamiento o "epistemas".[139]

Un ejemplo del tipo de problema que el enfoque de las mentalidades ayuda a resolver es el de las ordalías medievales. El hecho de que, a comienzos de la edad media, a veces se determinaba la culpa o la inocencia por medio de pruebas como agarrar un hierro al rojo o meter la mano del sujeto en agua hirviendo, ha sido por mucho tiempo un obstáculo para la comprensión de ese periodo. Como observó el historiador escocés del siglo XVIII, William Robertson: "Entre todas las instituciones caprichosas y absurdas que deben su existencia a la debilidad de la razón humana, ésta parece ser la más extravagante y absurda." Sin embargo, en los últimos años se ha publicado una serie de estudios que toman en serio la costumbre de las ordalías y tratan de hacerla más inteligible investigando los móviles de los participantes. El historiador Peter Brown, por ejemplo, sugiere que las ordalías funcionaban como un instrumento de consenso. Otros historiadores rechazan esa conclusión, pero comparten el interés de Brown por volver a ubicar las ordalías en su contexto cultural, de modo que podríamos concluir que la historia de las mentalidades ha sobrevivido a su propia ordalía.[140]

Fue un problema similar el que provocó el estudio pionero de la historia de las mentalidades en la década de 1920. Y fue obra del historiador francés Marc Bloch, cuya admiración por Durkheim ya se ha mencionado (p. 27). Bloch escribió una historia sobre la creencia en las virtudes del "toque regio", es decir la idea de que los reyes de Francia y de Inglaterra tenían el poder milagroso de curar las escrófulas (una enfermedad de la piel) con sólo tocarlas. Ese poder era un signo de su carisma, concepto que Weber había formulado poco antes, pero que Bloch no conocía. La creencia en el toque regio perduró por muchos siglos. En Inglaterra la práctica duró hasta el reinado de la reina Ana (quien impuso sus manos sobre Samuel Johnson cuando éste contrajo la enfermedad en su infancia), mientras que en Francia perduró hasta la revolución y fue revivida por Carlos X en 1825.

Bloch partía de la premisa de que los reyes y reinas de Inglaterra y Francia no tenían, en realidad, el poder de curar enfermedades de la piel, y pasaba a considerar por qué esa "ilusión colectiva", como la llama, logró persistir por tanto tiempo. Destaca el hecho de que la gente esperaba un

[139] Foucault (1966).
[140] Brown (1975); cf. Morris (1975); Radding (1979); Bartlett (1986).

milagro; por tanto, si los síntomas desaparecían atribuían el mérito al rey, y si no desaparecían, eso sólo indicaba que el enfermo necesitaba ser tocado otra vez. Bloch señala también que la propensión a creer algo que la experiencia contradice es "un rasgo esencial de la llamada mentalidad 'primitiva'", estudiada por Lévy- Bruhl.[141]

En Francia el enfoque de las mentalidades ganó popularidad entre los historiadores, en la década de 1960, e inspiró toda una serie de estudios. En cambio su penetración en Gran Bretaña fue relativamente lenta, y cuando entró fue por una vía oblicua. El antropólogo británico Edward Evans-Pritchard se inspiró en Durkheim y Lévy-Bruhl para su estudio del sistema de creencias de los azande (un pueblo de África Central), y destacó el carácter autoafirmador de los oráculos de veneno de los azande, en forma que recuerda el trabajo de Bloch (a quien había leído cuando estudiaba historia medieval) sobre el toque regio. "En esa red de creencia –escribió– cada hebra depende de las demás, y el azande no puede librarse de esa malla porque es el único mundo que conoce."[142] Gracias a Evans-Pritchard y sus discípulos, el interés por las formas de pensamiento y por los sistemas de creencias ha modificado el punto de vista de los historiadores británicos (en particular de Keith Thomas y sus seguidores) sobre temas como la hechicería, la magia y la religión en la Inglaterra de los siglos XVI y XVII.[143]

La historia de las mentalidades ha demostrado ser un enfoque sumamente fecundo para el estudio del pasado, y el libro de Bloch es sólo una de las obras maestras del género. Sin embargo, al tiempo que se resolvían problemas tradicionales, se crearon algunos nuevos. El más serio de éstos es el que podríamos llamar el problema de la inmovilización, del cuadro estático. Los historiadores son muy buenos para describir las mentalidades existentes en un punto particular del pasado, pero no tanto para explicar cómo, cuándo o por qué cambiaron. *El orden de las cosas* (1966), de Foucault, también padece de esa debilidad, como lo han señalado muchos críticos. Y la debilidad está íntimamente asociada con uno de los puntos más fuertes del enfoque, la premisa de un sistema de creencias en que cada parte depende del resto. Esa premisa permite a los historiadores explicar la persistencia en el tiempo de una mentalidad determinada, a pesar de la existencia de evidencias empíricas contrarias.

[141] Bloch (1924), p. 421n.
[142] Evans-Pritchard (1937), p. 194.
[143] Thomas (1971).

Sin embargo, cuanto más satisfactoria es la explicación de la persistencia, más difícil resulta explicar un cambio de mentalidad cuando efectivamente ocurre.

La falta de interés por los cambios va unida a una falta de interés por la diferencia (no digamos del conflicto). Un segundo problema importante planteado por la historia de las mentalidades, es lo que podría llamarse el problema de la "homogeneización". Concentrarse en las mentalidades colectivas significa correr el riesgo de ignorar la variación en varios niveles diferentes. En primer lugar, los individuos no piensan exactamente igual. A esta objeción se podría responder con las palabras del historiador francés Jacques Le Goff, quien propuso emplear el término "mentalidad" únicamente para describir las creencias que los individuos tienen en común con el resto del grupo.[144] En segundo lugar, el mismo individuo se expresará en forma diferente en distintas situaciones comunicativas. Cuando uno se encuentra con una afirmación aparentemente paradójica y hecha en otro periodo o en otra cultura, es necesario ubicarla en su propio contexto social, tanto a nivel micro como a nivel macro.[145]

Aún más serio es el problema que surge del hecho de que los historiadores de las mentalidades caen con facilidad en la suposición de la existencia de una oposición binaria entre dos sistemas de creencia, el "tradicional" y el "moderno", produciendo, en otras palabras, la distinción de Lévy-Bruhl entre lo que llamaba pensamiento "prelógico" y "lógico". El pensamiento moderno es más abstracto, menos dependiente del contexto y más "abierto", en el sentido de que hay una serie de sistemas rivales disponibles y con el resultado de que es más fácil que los individuos cobren conciencia de alternativas a sus propias creencias.[146] Para demostrar los problemas inherentes a esa oposición, se puede intentar un experimento sencillo consistente en leer uno tras otro dos clásicos en este terreno: *La pensée chinoise* (1934), de Marcel Granet, y *Le problème de l'incroyance* (1942), de Lucien Febvre. Las características atribuidas al pensamiento tradicional chino y al pensamiento francés del siglo XVI son muy similares: los dos se definen por contraste con el pensamiento intelectual francés del siglo XX, y el contraste en ambos entre el "ellos" y el "nosotros" reduce la diversidad del "otro" a la

[144] Le Goff (1974).
[145] Lloyd (1990), cap. 1.
[146] Horton (1967, 1982); Gellner (1974), pp. 156-158.

uniformidad. Ese tipo de reducción es el precio del análisis estructural (véase *infra*, p. 130).

Algunas de las dificultades asociadas con el concepto de "mentalidades colectivas" se evitan con un análisis hecho en términos "ideológicos", enfoque de la historia del pensamiento construido sobre bases marxistas y desarrollado por Gramsci y por algunos "sociólogos del pensamiento" alemanes, como Karl Mannheim. Ese proceso tuvo lugar entre las dos guerras mundiales, es decir, más o menos al mismo tiempo que en Francia se desarrollaba la historia de las mentalidades.

"Ideología" es un término empleado con muchas –demasiadas– definiciones. Algunas personas lo usan en sentido peyorativo: yo tengo creencias, él (o ella) tiene una ideología. Otros lo manejan como neutral, como sinónimo de "visión del mundo".[147] Mannheim hizo una distinción útil entre los dos conceptos de ideología.[148] El primero, que él llama la concepción "total" de la ideología, sugiere la existencia de una asociación entre un grupo particular de creencias o de visión del mundo y un determinado grupo o clase social, lo que implica que Bloch y Febvre estarían equivocados al hablar de la mentalidad de los franceses de la edad media o del siglo XVI, sin establecer distinciones sociales.

El segundo, que Mannheim denomina concepción "particular" de la ideología, es la idea de que los pensamientos o sus representaciones pueden ser utilizados para mantener un determinado orden social o político. Por ejemplo, la idea de democracia puede ser utilizada para "mixtificar", para esconder el grado en que el poder es ejercido por un pequeño grupo. Alternativamente, las ideas pueden justificar (o como diría Weber "legitimar") el sistema, a menudo representando el orden político como natural antes que cultural, por ejemplo el rey como el sol (véase *supra*, p. 100). Esas concepciones de la ideología fueron examinadas en detalle, a fines de la década de 1960, por los teóricos sociales Jürgen Habermas y Louis Althusser. Para Habermas, la ideología tiene que ver con la comunicación, la cual es "sistemáticamente distorsionada" por el ejercicio de la dominación; mientras que, para Althusser, en una frase famosa, la ideología se refiere a la "relación imaginaria [o imaginada] de los individuos con las condiciones reales de su existencia".[149]

[147] Geuss (1981), cap. 1; Thompson (1990), cap. 1.
[148] Mannheim (1936).
[149] Habermas (1968); Althusser (1970).

La relación, o la oposición, entre mentalidades e ideologías podría necesitar algunas aclaraciones;[150] para ello sería útil volver al ejemplo del toque regio. El estudio clásico de Marc Bloch sobre la historia de las mentalidades, trataba la creencia en el toque regio como si fuera "inocente". En cambio, un análisis en términos de ideología destacaría el hecho de que era conveniente para el régimen monárquico que la gente común creyera al rey capaz de hacer milagros. El carisma no era una característica natural de los reyes de Francia e Inglaterra; en cierto sentido, era algo manufacturado, producido por medio de ropajes, rituales, etcétera.

Pero si bien el contraste entre las mentalidades y las ideologías es útil, las tentativas de analizar los modos en que las ideas sostienen los regímenes políticos han sacado a la luz dificultades similares a las asociadas con el concepto de "hegemonía" (véase *supra*, p. 101). La ideología ha sido considerada muchas veces como una especie de "cemento social" que mantiene unida a la sociedad; pero su importancia en ese sentido ha sido cuestionada en una serie de estudios recientes que critican a marxistas y durkheimeanos por igual. Esos estudios sugieren, por ejemplo, que la cohesión social de la democracia liberal es más negativa que positiva; dicho de otro modo, que no depende de un consenso sobre los valores fundamentales encarnados en el régimen, sino más bien de una falta de consenso sobre las críticas al régimen.[151]

COMUNICACIÓN Y RECEPCIÓN

El estudio de la ideología conduce al de los medios por los cuales las ideas se difunden, es decir, de la comunicación. Harold Lasswell, que venía del estudio de la política, definió una vez los objetivos de ese estudio, en su habitual estilo vigoroso, como "quién le dice qué a quién, y con qué efectos" (lo que implica que esos "efectos" eran medibles). Raymond Williams, que venía de la literatura, propuso una definición algo más blanda y con mayor énfasis en la forma (estilo, género): "las instituciones y las formas en que las ideas, la información y las actitudes se transmiten y se reciben". Joshua Fishman, procedente de la lingüística, propuso otra variación sobre el mismo tema, al decir que es "el estudio de quién habla qué lenguaje a quién y cuándo", subrayando la propensión de muchos

[150] Vovelle (1982), esp. pp. 1-12.
[151] Mann (1970); Abercrombie (1980); Thompson (1990), p. 3.

hablantes a cambiar de lenguaje o de forma de lenguaje en diferentes situaciones , "dominios" o "registros" de lenguaje. Dell Hymes, que provenía de la antropología, adoptó una visión aún más amplia recomendando una etnografía de los hechos comunicables que tomara en cuenta no sólo los mensajes, los remitentes y los destinatarios, sino también los "canales", los "códigos" y los "escenarios".[152]

Inspirados por Hymes, Fishman y sus colegas, algunos historiadores están trabajando en la historia social del lenguaje, sus cambiantes formas y sus diversas funciones.[153] Por ejemplo, para algunos grupos sociales, el lenguaje, igual que el consumo, es un medio para distinguirse de los demás; basta recordar la afirmación de Thorstein Veblen de que la forma de hablar de la clase ociosa era, necesariamente, "recargada y anticuada", y que tales usos implicaban una pérdida de tiempo, y por lo tanto, la "eliminación de la necesidad de un habla directa y eficaz".[154] Los sociolingüistas han escrito mucho sobre el uso del lenguaje como símbolo de estatus.

Uno de los ejemplos más conocidos es la discusión sobre los términos "clase alta" [*upper-class*] y "no de clase alta" [*non-upper-class*] en el habla de Inglaterra en la década de 1950("U" y "no U", cuando se decía que el término *looking-glass* era "de clase alta", mientras que *mirror* era "no de clase alta"; *writing-paper* [papel de escribir] era "U" mientras que *note-paper* [papel de anotar] era "no U", etc.[155] Ya en la Francia del siglo XVII, el secretario privado de Luis XIV, François de Callières, había señalado algunas diferencias entre lo que llamaba "modos de hablar burgueses" y el vocabulario característico de la aristocracia.

En esos casos, la elección de cualquier término en particular parece ser arbitraria, motivada por el deseo de los aristócratas de distinguirse de la burguesía, la cual cambia a su vez sus patrones de habla para parecerse a la aristocracia, por lo que ésta se ve obligada a innovar constantemente. En cuanto al uso cotidiano por ciertas aristocracias de una lengua extranjera (el francés en Rusia en el siglo XIX, en Prusia en el XVIII, en Holanda en el XVII, etc.), era a la vez un medio de distinguirse de los que se encontraban más abajo en la escala social y un homenaje a París como centro de civilización. Veblen podría haber agregado que el comunicarse en una lengua extranjera

[152] Lasswell (1936); Williams (1962); Fishman (1965); Hymes (1964).
[153] Burke y Porter (1987, 1991).
[154] Veblen (1899).
[155] Ross (1954).

con hablantes nativos de la propia lengua, pone al descubierto el ocio de las "clases ociosas".[156]

Hasta ahora hemos considerado los comunicados en sus intenciones y sus estrategias: pero, ¿qué hay de los públicos y sus respuestas? Es en esta área que los teóricos literarios han hecho sus contribuciones más importantes, destacando el papel del lector y el "horizonte de expectativas" en la construcción del significado.[157] En forma similar el teórico francés Michel de Certeau (cuyos intereses son demasiado amplios para confinarlos en una disciplina) ha destacado la creatividad de personas comunes en la esfera del consumo, sus reinterpretaciones activas de los mensajes recibidos y sus tácticas para adaptar el sistema de los objetos materiales a sus propias necesidades. Un concepto central en esta discusión es el de "apropiación", acompañado a veces por su opuesto complementario, el de "recuperación" de temas y significados por la cultura oficial o dominante. La frase "reinscripción transgresora" fue acuñada para destacar el modo en que un grupo adopta y adapta, o convierte, invierte y subvierte el vocabulario de otro.[158]

Obviamente sería un error que los historiadores tomaran partido en esta cuestión, de naturaleza finalmente metafísica, que divide hoy a los críticos literarios: la de si los significados "reales" se hallan en los textos o son proyectados sobre los mismos. Por otra parte, la cuestión empírica de las diferencias entre el mensaje transmitido y el mensaje recibido por los espectadores, los oyentes o los lectores, en diferentes momentos y lugares, evidentemente tiene importancia histórica. Lutero, por ejemplo, se quejó cierta vez de que los campesinos alemanes entendían de manera equivocada sus enseñanzas, cuando afirmaban que había que abolir la servidumbre porque Cristo murió por todos los hombres.

Este problema es central para lo que ha llegado a ser conocido como la "historia de la lectura". En un famoso pasaje de *El queso y los gusanos*, Carlo Ginzburg examinaba los "vericuetos" mentales a través de los cuales el hereje Menocchio leía ciertos libros, y las discrepancias entre su lectura de la literatura religiosa de la tardía edad media y la lectura ortodoxa de los inquisidores.[159] Roger Chartier y Robert Darnton han hecho más ex-

[156] Burke y Porter (1987), pp. 1-20.

[157] Jauss (1974); *cf.* Culler (1980), pp. 31-83 y Holub (1984), pp. 58-63.

[158] Certeau (1980); Fiske (1989), cap. 2; Hebdige (1979), p. 94; Dollimore (1991), pp. 285-287.

[159] Ginzburg (1976); *cf.* Foucault (1971), p. 11.

ploraciones sistemáticas de este tipo, concentrándose en la Francia del siglo XVIII y examinando las anotaciones, los registros de las bibliotecas que prestaban libros, las diferencias entre los originales y las traducciones, etc., con el objeto de reconstruir la visión que tenían los lectores de ciertos textos.[160] Los historiadores del arte también están cada vez más interesados en la respuesta a las imágenes. La iconoclastia, por ejemplo, ya sea dirigida contra las imágenes de demonios o contra las de santos, ha sido estudiada como información que nos permite reconstruir el punto de vista de espectadores muertos hace mucho tiempo.[161]

ORALIDAD Y TEXTUALIDAD

La definición de la etnografía de la comunicación propuesta por Dell Hymes (véase *supra*, p. 114) incluía los canales, es decir, los medios de comunicación. El teórico de los medios, Marshall McLuhan, hizo la provocativa afirmación de que "el medio es el mensaje". Sería más plausible afirmar que el medio oral, escrito o dibujado es parte del mensaje. Aun así, es una afirmación que los historiadores deben tomar en cuenta cada vez que examinan una pieza de información.

La comunicación oral, por ejemplo, tiene sus propias formas, sus propios estilos. Un famoso estudio del rumor sostenía que, en el curso de la transmisión oral, los mensajes se adaptan a las necesidades de los receptores en un proceso que incluye simplificación ("nivelación"), selección ("aguzamiento") y la asimilación de lo desconocido a lo conocido.[162] El igualmente celebrado estudio de las epopeyas orales de Yugoslavia, de Albert Lord, sugiere que las historias eran improvisadas por los cantores gracias al uso de elementos prefabricados, "fórmulas" (frases hechas como el "vinoso ponto" de Homero) y "temas" (episodios recurrentes como consejos y batallas). Otro teórico de los medios, Walter Ong, ha utilizado estudios como los de Lord para generalizar sobre las principales características de "el pensamiento y la expresión de base oral", que describe como acumulativos antes que subordinativos, llenos de redundancias, etcétera.[163]

[160] Chartier (1987); Darnton (1991).
[161] Freedberg (1989), pp. 378-428.
[162] Allport y Postman (1945).
[163] Lord (1960), esp. pp. 30-98; Ong (1982), pp. 31-77.

Todos esos análisis y debates tardaron un poco en tener efecto sobre la historiografía. Los estudios históricos del rumor siguen siendo raros, a pesar del ejemplo de Georges Lefebvre que dedicó un libro entero a la difusión del llamado "gran miedo" de 1789. Lefebvre hizo un meticuloso análisis de la cronología, la geografía y la sociología de la propagación de los rumores sobre una conspiración aristocrática y de inminentes ataques de "bandidos", explicando esos "pánicos" como derivados de la situación económica, política y social de una época en que el pan escaseaba y el descontento estaba convirtiéndose en revolución.[164] Sin embargo, no dice mucho sobre las diferentes versiones de esos rumores, y todavía estamos esperando a alguien que analice tanto las ansiedades de 1789, como los temores de los protestantes ingleses acerca de una "conspiración papista" en 1678, dentro de los procesos de "nivelación" y "aguzamiento" descritos por Alport y Postman (o de otros procesos cuando se considere apropiado).

A pesar del ascenso de la "historia oral" en la última generación, hace sólo muy poco tiempo que los historiadores han prestado atención seria a la tradición oral como forma de arte. En este sentido, resulta instructivo comparar la primera edición del estudio de la tradición oral, del antropólogo belga Jan Vansina, publicado en 1961, y que se concentra casi exclusivamente en el problema de la confiabilidad, con la segunda edición de 1985, que se preocupa más por las formas y los géneros de la comunicación.[165]

También la escritura es investigada, cada vez más, como un medio con cualidades y limitación particulares. Jack Goody, por ejemplo, ha publicado una serie de estudios de las consecuencias de la alfabetización, afirmando que el contraste que Lévy-Bruhl, Lévi-Strauss y otros establecen entre dos "mentalidades", se puede explicar en los términos de dos modos de comunicación, la oral y la escrita. Por ejemplo, es mucho más fácil reordenar una lista escrita que una memorizada, de manera que, en esa forma, la escritura estimula la abstracción. De nuevo, la escritura estimula la conciencia de las alternativas, la cual transforma un sistema cerrado en uno abierto; en este sentido, "la escritura reestructura la conciencia", como dice Ong.[166]

[164] Lefebvre (1932); *cf.* Farge y Revel (1988) y Guha (1983), pp. 259-264.
[165] Vansina (1961).
[166] Goody (1977); Ong (1982), pp. 78-116.

Estas argumentaciones han sido criticadas por poner excesivo énfasis en la diferencia entre los modos oral y escrito, dejando de lado las cualidades de la comunicación oral, y tratando la alfabetización como una técnica neutral que es posible separar de su contexto.[167] Las críticas no minan la tesis central sino que más bien la califican; pero también sugieren nuevas direcciones de investigación, por ejemplo, la interacción o *interface* entre lo oral y lo escrito.[168] Por ejemplo, las fórmulas y los temas se encuentran tanto en los textos escritos como en las formulaciones orales: ¿adoptan formas diferentes, o se utilizan en formas diferentes? ¿Qué cambia cuando se escribe un cuento folklórico, especialmente cuando lo escribe un miembro de la elite? Por ejemplo, en Charles Perrault, que publicó *Caperucita Roja* a fines del siglo XVII, y que era un intelectual y un funcionario al servicio de Luis XIV.[169]

Una característica sorprendente de este debate para un historiador de Europa, es el contraste entre oralidad y textualidad a expensas de un tercer medio, la imprenta. En el caso de África Occidental, que se discute con frecuencia en este contexto, la alfabetización y la imprenta llegaron casi al mismo tiempo, de manera que es difícil discernir sus consecuencias. En el caso de Europa, por otra parte, hay un debate ya antiguo sobre la "revolución" de la imprenta, que solía discutirse simplemente en cuanto a la difusión de libros, ideas y movimientos (especialmente la Reforma protestante), pero la atención ha venido desplazándose del mensaje al medio.

McLuhan, por ejemplo, ha afirmado que la imprenta fue la causa de un desplazamiento del énfasis en el oído a la vista (en parte, gracias al creciente uso de diagramas), y también de "la división entre el corazón y la cabeza". La historiadora estadunidense Elizabeth Eisenstein, tradujo a McLuhan en forma académica y respetuosa en su estudio de "la imprenta como agente de cambio", destacando características de la "cultura impresa" como la uniformación, la preservación y medios más sofisticados de recuperación de información (índices alfabéticos, por ejemplo).[170] En forma similar, Walter Ong (cuyas primeras obras históricas habían inspirado a McLuhan) describe el modo en que la imprenta refuerza la escri-

[167] Finnegan (1973); Street (1984).
[168] Goody (1987).
[169] Soriano (1968).
[170] Eisenstein (1979), pp. 43-159.

tura al provocar el "paso del sonido al espacio visual" y estimular "un sentido de conclusión", de texto definitivo.[171]

La proposición de que un documento es un texto que requiere las habilidades de un crítico literario para su lectura, es otro desafío a los historiadores proveniente de los llamados "neohistoricistas", en particular de Stephen Greenblatt. Cualquiera que sea el juicio que merezcan las interpretaciones de Greenblatt de documentos específicos de la época isabelina, su proposición general sobre la retórica de los documentos merece ser tomada muy en serio por los historiadores, y la examinaremos con más detalle más adelante (p. 147).[172]

MITO

Para llevar la discusión un poco más lejos, podría resultar útil introducir el término "mito". Los historiadores utilizan a menudo el término "mito" para referirse a historias que son falsas, en contraste explícito con sus propias historias o con "la historia". Comparar ese uso con el de los antropólogos, por ejemplo, o con el de los teóricos literarios o los psicólogos, podría resultar esclarecedor.[173]

Para Malinowski, por ejemplo, los mitos eran principal si no exclusivamente relatos con funciones sociales. Un mito, según él, es una historia sobre el pasado que sirve de "norma" para el presente. Es decir, desempeña la función de justificar alguna institución del presente y mantenerla así en existencia. Quizás estaba pensando no sólo en las historias relatadas por los isleños de Trobriand, sino en la Carta Magna, documento que, a lo largo de los siglos, ha sido utilizado para justificar una amplia variedad de instituciones y de prácticas. Ese documento era continuamente malinterpretado, o reinterpretado, de manera que siempre estaba al día. Así, las "libertades" de los barones se fueron convirtiedo en la libertad del súbdito. Lo importante en la historia de Inglaterra fue no tanto el texto como el "mito" de la Carta Magna.[174] En forma similar, funcionaba como justificación del sistema político de la época la llamada "interpretación *whig* de la historia" que circulaba en Inglaterra en el siglo XIX y comienzos

[171] Ong (1982), pp. 117-138.
[172] Greenblatt (1988).
[173] Cohen (1969).
[174] Malinowski (1926); Thompson (1948), esp. pp. 373-374.

del XX, es decir, "la tendencia a escribir del lado de los protestantes y *whigs*, elogiando las revoluciones a condición de que éstas hubieran triunfado, y destacando ciertos principios de progreso en el pasado".[175]

Alternativamente se podría definir el mito como una historia ejemplar –por ejemplo, que el bien triunfa sobre el mal– con personajes estereotipados que, héroes o villanos, siempre son de tamaño mayor que el natural. En este sentido se puede hablar del "mito de Luis XIV" o del "mito de Hitler", por ejemplo, en razón de que esos gobernantes fueron presentados por los medios oficiales de sus respectivas épocas como figuras heroicas prácticamente omniscientes u omnipotentes.[176] También circulaba un mito alternativo de Hitler como figura diabólica. Del mismo modo puede considerarse un "mito" la creencia común, durante la caza de brujas en Europa a comienzos de la época moderna, de que todos los brujos eran servidores de Satán.[177] Todos estos ejemplos se ajustan a la definición de Malinowski. El mito de Hitler justificaba (o como diría Max Weber, "legitimaba") su gobierno, y el mito de las brujas legitimaba la persecución de ancianas que la posteridad cree eran inofensivas. De todos modos, resulta esclarecedor definir el mito no sólo en términos de funciones, sino también de formas recurrentes o "tramas" (éste es el significado del término griego *mythos*). Jung los habría llamado "arquetipos" y explicado como productos invariables del inconsciente colectivo. Un historiador más probablemente los vea como productos de la cultura que cambian lentamente a largo plazo.[178]

En todo caso, es importante tener conciencia de que las narraciones escritas y orales, incluyendo las que los narradores consideran como la verdad sin adornos, incluyen elementos de arquetipo, estereotipo y mito. Así, los que tomaron parte en la segunda guerra mundial describen sus experiencias por medio de imágenes tomadas (consciente o inconscientemente) de descripciones de la primera. A menudo los acontecimientos reales se recuerdan dentro de los términos de otro acontecimiento, y es posible que empezando por haber sido experimentados del mismo modo.[179] A veces los héroes se funden entre ellos en un proceso similar al que Freud, analizando los sueños, llamó "condensación". Hay ocasiones

[175] Butterfield (1931), p. v; *cf.* Burrow (1981).
[176] Burke (1992b); Kershaw (1989).
[177] Cohn (1970).
[178] Passerini (1990), p. 58.
[179] Fussell (1975); Samuel y Thompson (1990).

en que podemos observar el proceso de "mitificación" en acción, como en una serie de relatos del pasado que se van acercando cada vez más a un arquetipo.

Algunos críticos –en particular Hayden White– dirían que la historia escrita es una forma de las "ficciones" y los "mitos" de que se ha hablado. También sociólogos y antropólogos han afirmado cosas similares en relación con la "construcción textual de la realidad".[180]

[180] White (1973, 1976); Clifford y Marcus (1986); Atkinson (1990).

4. PROBLEMAS CENTRALES

En muchos casos, algunos de ellos ilustrados en el capítulo anterior, podemos enriquecer nuestro vocabulario –y esperemos que también nuestro análisis– tomando conceptos de otras disciplinas sin alterar radicalmente nuestras propias tradiciones intelectuales. Otras ideas son más peligrosas porque cargan un peso mayor de premisas filosóficas y, por tanto, se resisten a ser incorporadas a una tradición ajena y, en realidad, amenazan con transformar cualquier sistema intelectual en que sean introducidas.

En este capítulo nos ocuparemos de esas ideas, o al menos de algunas de ellas, concentrándonos en tres grupos de conflictos intelectuales. Primero: la oposición entre la idea de función (o estructura) por un lado, y la de acción humana (los "actores") por el otro. Segundo: la tensión entre la visión de la cultura como mera "superestructura" y la de la misma como fuerza activa en la historia (ya sea que impulse el cambio o la continuidad). Tercero: el conflicto entre la idea de que los historiadores, los sociólogos, los antropólogos y otros nos dan "la verdad" acerca de sociedades presentes o pasadas, y la opinión de que lo que producen es una especie de ficción. El objeto de este ejercicio, así como de todo este trabajo, no es decir a nadie qué debe hacer, sino plantear problemas y explorar posibilidades.

FUNCIÓN

"Función" es, o por lo menos era, un concepto clave en teoría social. Puede parecer un concepto inocuo, que sólo implica que las instituciones tienen su utilidad. Sin embargo, en una definición más precisa, la idea

tiene un filo que la hace a la vez más interesante y peligrosa. La función de cada una de las partes de una estructura es, según se dice, mantener el todo. "Mantener" significa conservar en "equilibrio" (significativa analogía entre el mundo de la naturaleza, de la mecánica a la biología, y el mundo de la sociedad). Lo que hace que esta teoría sea atractiva y peligrosa a la vez es el hecho de que no es sólo descriptiva, sino también explicativa. La razón de la existencia de cualquier costumbre o institución determinada es precisamente, según los funcionalistas, la contribución que hace al equilibrio social.

La idea de equilibrio social no es del todo ajena a los historiadores. En los siglos XVII y XVIII, la idea del "equilibrio del poder, la propiedad y el comercio" era central en el análisis político y económico. Cuando Gibbon, por ejemplo, explicaba la decadencia y caída del imperio romano a causa de su "desmesurada grandeza", estaba pensando en términos de equilibrio, de balance. Sin embargo, muchos teóricos sociales han tratado el "equilibrio" no sólo como una metáfora que se usa ocasionalmente, sino también como un supuesto básico que subyace en el tipo de preguntas que formulan y en los tipos de respuesta que consideran aceptables.

Se ha criticado al funcionalismo como una manera complicada de decir lo obvio. Sin embargo, en ciertos casos las explicaciones funcionalistas van en contra del sentido común, en lugar de confirmarlo, como es en el caso del análisis de la función social del conflicto.[1] Uno de los exámenes más brillantes de estos temas aparece en un libro que evita deliberadamente los términos "estructura" y "función". Es un libro que se ocupa explícitamente de África, pero que tiene implicaciones mucho más amplias.

Su autor, el difunto Max Gluckman, lo construyó en torno a una serie de paradojas. Por ejemplo, un capítulo titulado "La paz en el conflicto" sostiene que el conflicto no es una amenaza para la paz, como podría suponer el sentido común: por el contrario, es una institución que tiene la función de preservar la paz y mantener la cohesión social. La idea es que a menudo hay individuos en ambos lados del mismo, que se encuentran unidos por lazos de sangre o de amistad, y ese otro conflicto de lealtades hace que tengan interés en mantener la paz. Además, Gluckman sostiene que "las rebeliones, lejos de destruir el orden social establecido, funcionan de tal manera que incluso refuerzan ese orden"; es decir, su función es mantener ese orden actuando como una válvula de seguridad.

[1] Coser (1956).

En otro momento, hablando de ciertos rituales zulúes de inversión, el autor dice que la suspensión anual de los tabúes habituales "sirve para destacarlos".[2]

Como hemos visto ya (*supra*, p. 23), el enfoque funcionalista predominó en la sociología y en la antropología social desde cerca de 1920 hasta alrededor de 1960, a tal punto que hacia el fin de ese periodo fue descrito no como un modo de análisis entre otros, sino como *el* método sociológico.[3] Esa afirmación sería insostenible en una época en que la fenomenología, el estructuralismo, la hermenéutica y el posestructuralismo compiten por la supremacía en la interpretación, pero razonablemente se podría sostener que la tradición funcionalista todavía mantiene una existencia subterránea en la sociología y la antropología, e incluso que continúa teniendo una influencia que es aún más importante por hallarse más o menos olvidada.

Por su parte los historiadores, a pesar del ejemplo de Gibbon, se mostraron muy lentos al adoptar ese enfoque. En realidad fue apenas en la década de 1960, cuando los sociólogos empezaron a sentirse incómodos con una idea de función social, a la que un grupo de historiadores activos había empezado a aplicar ese tipo de explicación.

Keith Thomas, por ejemplo, sostiene en su estudio clásico de la magia y la hechicería, que "la creencia en las brujas servía para reforzar las obligaciones tradicionales de caridad y buena vecindad en un periodo en que otras fuerzas económicas y sociales conspiraban para debilitarlas" en las comunidades de los pequeños pueblos ingleses, ya que los habitantes más ricos temían que los más pobres los maldijeran o los embrujaran si los despedían con las manos vacías. Alan Macfarlane ha sugerido asimismo que "el miedo a la bruja actuaba como una sanción para imponer la buena vecindad", aunque también lo tienta una explicación funcional alternativa (o de hecho contraria), según la cual los procesos por hechicería fueron "un medio para efectuar un profundo cambio social", el de pasar de una sociedad mayormente "de vecinos" a otra más individualista.[4] El hecho de que esas dos explicaciones opuestas sean compatibles con los mismos datos debería hacernos sentir incómodos. Las explicaciones funcionalistas son fáciles de aplicar y difíciles de verificar (o falsificar).

[2] Gluckman (1955).
[3] Davis (1959).
[4] Thomas (1971), pp. 564-566; Macfarlane (1970), pp. 105, 196.

El atractivo del funcionalismo para los historiadores es que compensa su tendencia tradicional a explicar gran parte del pasado por las intenciones de los individuos. Un caso en que el tradicional "intencionalismo", como se le ha llamado, entró en conflicto abierto con el funcionalismo, es la historiografía del Tercer Reich.[5] Los intentos de explicar las estructuras del Estado nacional-socialista y los acontecimientos del periodo 1933-1945, exclusivamente dentro de los términos de las intenciones del Führer, resultan cada vez menos plausibles ahora que la investigación se ha vuelto hacia las regiones, la "periferia" del sistema. Hay una tendencia cada vez mayor a considerar tanto las presiones políticas y sociales sobre Hitler como sus planes conscientes e incluso sus pulsiones inconscientes. Quizás esa preocupación por las estructuras y las presiones no sea funcionalista en un sentido estricto, pero sirve para ilustrar la necesidad de una historia política no limitada a las acciones y los pensamientos de los dirigentes políticos.

Pero si el funcionalismo resuelve problemas, también los plantea. Un ejemplo de uno de esos problemas podemos encontrarlo en un ensayo ya mencionado en un capítulo anterior: el análisis de las causas de la revolución inglesa, hecho por Stone. Según este ensayo, el crecimiento económico y el cambio social en Inglaterra, en el siglo comprendido entre 1529 y 1629, condujo a un "desequilibrio" entre el sistema social y el sistema político. El autor de una reseña reaccionó preguntando "¿Y cuándo estuvieron en equilibrio?", y concluyó que el concepto no era aplicable a Europa durante la edad media ni en la primera parte de la época moderna. Del mismo modo, Edmund Leach declaró una vez que "las sociedades reales nunca pueden estar en equilibrio".[6] Esas críticas son un poco exageradas. Pareto, por ejemplo, no veía a las sociedades en los términos de un equilibrio "perfecto" o estático, sino más bien de un equilibrio "dinámico", definido como "un estado tal que si artificialmente es sometido a alguna modificación [...] de inmediato se produce una reacción tendiente a devolverlo a su estado real, a su estado normal".[7]

Un ejemplo histórico que casi parece haber sido inventado para demostrar los puntos fuertes del funcionalismo es la República de Venecia en los siglos XVI y XVII.[8] En esa época, Venecia era muy admirada por la

[5] Mason (1981).
[6] Stone (1972); Koenigsberger (1974); Leach (1954); *cf.* Easton (1965), pp. 19-21.
[7] Pareto (1916), sección 2068.
[8] Burke (1974).

desusada estabilidad de su sistema social y político. Los propios venecianos explicaban esa estabilidad, que según ellos era eterna, por su constitución mixta o "equilibrada", en la cual, el elemento monárquico estaba representado por el dux, el aristocrático por el Senado y el llamado elemento "democrático" por el Gran Consejo, formado por alrededor de 2 000 varones adultos nobles. En la práctica, Venecia era gobernada por una oligarquía de alrededor de 200 de los principales nobles (conocidos en la época como *grandes*), que se turnaban para ocupar los cargos políticos clave. Por tanto, la idea de una constitución mixta podría describirse como una "ideología" o un "mito" (en el sentido malinowskiano del término) que servía para mantener en existencia el sistema.

Es poco probable que el mito tuviera fuerza suficiente para desempeñar esa función por sí solo, persuadiendo a los nobles menores, a los ciudadanos y al pueblo de que todo andaba bien, pero existían otras instituciones para inhibir o, siguiendo con la metáfora del equilibrio, para "equillibrar" la oposición de esos grupos. En Venecia, igual que en el África de Gluckman, los conflictos de lealtades servían a la causa de la cohesión social. Los nobles menores eran impulsados, de una parte, por la solidaridad a su grupo y, al mismo tiempo y en dirección contraria, por los vínculos de patrocinio (véase *supra*, p. 88) que los ligaban en cuanto individuos a alguno de los *grandes*. Atrapados en ese conflicto, tenían interés en la negociación para salir de él.

¿Y el resto de la población? El grupo popular más articulado, que podría haber desafiado a la oligarquía veneciana, eran los ciudadanos, un grupo relativamente reducido de entre dos y tres mil varones adultos que gozaban de algunos privilegios para compensar su exclusión del Gran Consejo; así algunos cargos de la administración estaban reservados para ellos solamente, sus hijas solían casarse con nobles y había algunas hermandades religiosas abiertas a nobles y ciudadanos por igual. Se podría sostener que esos privilegios hacían que los ciudadanos se sintieran cerca de los nobles y por lo tanto separados del resto del pueblo.

Ese pueblo, de alrededor de 150 000 personas, se mantenía tranquilo, igual que la plebe de la antigua Roma, mediante una combinación de pan y circo.[9] El gobierno subsidiaba el trigo y además patrocinaba espléndidas fiestas públicas. El Carnaval, que en Venecia era extraordinariamente elaborado, era un ritual de inversión en que se podía criticar a las autoridades con bastante impunidad, una válvula de seguridad igual que los ritua-

[9] Veyne (1976).

les zulúes estudiados por Gluckman. Los pescadores de Venecia tenían derecho a elegir su propio dux, que era solemnemente recibido con un beso por el verdadero, en un ritual que podría decirse que cumplía la función de persuadir a las personas comunes de que eran partícipes de un sistema político del que, en realidad, estaban excluidas.[10]

Quedaba la población de los territorios sometidos a Venecia, que incluían una parte considerable del norte de Italia (Padua, Vicenza, Verona, Bérgamo y Brescia). Los patricios de esas ciudades no gustaban probablemente de la pérdida de su independencia, pero tenían oportunidad de ser empleados como oficiales del ejército veneciano. En cuanto a los plebeyos, en mucho casos eran provenecianos por hostilidad a sus propios patricios. De manera que se puede decir que la estabilidad del sistema dependía de un complejo equilibrio de fuerzas.

Parecería haber una afinidad electiva entre ese ejemplo de estabilidad y el método del análisis funcional. De todos modos, el ejemplo puede servir para ilustrar tanto las debilidades del método como sus puntos fuertes. Todo el mundo no es Venecia, y es difícil explicar los frecuentes conflictos y crisis de las repúblicas hermanas de Florencia y Génova –para no ir más lejos– en términos funcionalistas. Incluso en el caso veneciano, el sistema no fue eterno: la república fue abolida en 1797, e incluso en siglos anteriores había pasado por una serie de crisis que condujeron a cambios estructurales, como el cierre del Gran Consejo a nuevos miembros, el incremento de la importancia del Consejo de los Diez, el paso de ser un imperio marítimo a ser un imperio del norte de Italia, etcétera.

El cambio es a menudo el resultado de un conflicto, lo que podría servir para recordarnos que, aun en sus versiones más sofisticadas, el enfoque funcional sigue ligado a un modelo consensual, durkheimiano, de la sociedad. Los historiadores de Italia reconocieron este punto, al acuñar la frase "el mito de Venecia" para referirse a la imagen de una sociedad estable y equilibrada, y para indicar implícitamente que se trataba de una imagen distorsionada. En realidad sería imprudente suponer que las personas comunes compartían todos los valores de la clase dominante o que eran fácilmente manipuladas por medio de rituales como la elección y entronización del dux de los pescadores. Como hemos visto, la estabilidad social no implica necesariamente consenso; puede ser resultado de la prudencia o de la inercia, antes que de una ideología compartida

[10] *Cf.* Muir (1981).

(véase *supra*, p. 114), y ciertos tipos de estructura política y social también la ayudan.

Resumiendo, el concepto de "función" es un elemento útil en la caja de herramientas tanto de los historiadores como de los teóricos, a condición de que no se embote por un uso indiscriminado. Trae consigo la tentación de descuidar el cambio social, el conflicto social y los motivos individuales, pero esa tentación es resistible. No hay necesidad de suponer que todas las instituciones de una sociedad determinada tienen una función positiva, sin costo alguno ("disfunciones"). No hay por qué suponer tampoco que determinada institución es indispensable para el desempeño de una función determinada; en diferentes sociedades o períodos, distintas instituciones pueden operar como equivalentes, análogas o alternativas.[11] Sin embargo, los análisis funcionales no deben ser vistos como sustitutos de otros tipos de explicación histórica, que los complementan más bien que los contradicen, puesto que tienden a ser respuestas a preguntas diferentes, antes que diferentes respuestas a la misma pregunta.[12] Lo que intento sugerir aquí no es que los historiadores deban arrojar por la borda las explicaciones intencionalistas, sino sólo que también pueden llevar a la nave algo para lo cual no tienen "equivalente funcional".

ESTRUCTURA

El análisis funcional no se ocupa de personas sino de "estructuras". En la práctica, diferentes enfoques de la sociedad han utilizado distintas concepciones de estructura, y puede ser útil distinguir por lo menos tres. Primero: el enfoque marxista, para el cual la metáfora arquitectónica de la "base" y la "superestructura" es central, y donde la base o infraestructura tiende a ser concebida en términos económicos. Este enfoque se analizará con más detalle en el siguiente capítulo. Segundo: el enfoque estructural-funcionalista examinado antes, donde el concepto de "estructura" se emplea más en general para hacer referencia a un complejo de instituciones: la familia, el Estado, el sistema legal, etcétera.

En tercer lugar: los llamados "estructuralistas", de Claude Lévi-Strauss a Roland Barthes (y algunos agregarían al Michel Foucault de *El orden de*

[11] Merton (1948); Runciman (1983-1989), pp. 2, 182-265.
[12] Gellner (1968).

las cosas), que se interesaban, sobre todo, por estructuras o sistemas de pensamiento o de cultura. El modelo o la metáfora fundamental subyacente en su pensamiento es el modelo de la sociedad o la cultura como lenguaje. La inspiración de este enfoque "semiótico" o "semiológico" de la cultura como un "sistema de signos", provino de teóricos del lenguaje como Saussure, Jakobson y Hjelmslev. La célebre distinción de Saussure entre *langue* (los recursos del lenguaje) y *parole* (expresiones específicas seleccionadas entre esos recursos) fue generalizada transformándola en una distinción entre "código" y "mensaje". El punto que de Saussure destaca es que el significado del mensaje no depende (o no solamente) de las intenciones del individuo que lo transmite, sino de las reglas que constituyen el código, es decir, de su estructura.[13]

En forma similar, inspirado por los lingüistas, Lévi-Strauss escribió un estudio de "las estructuras elementales de parentesco", en que analizaba los sistemas de parentesco como permutas de los mismos elementos fundamentales, por ejemplo, de las oposiciones binarias masculino/femenino, padre/hijo, etc. A continuación escribió un estudio de los mitos donde los descomponía en sus unidades constitutivas o "mitemas", sosteniendo que los mitos amerindios son transformaciones unos de otros y se ocupan, particularmente, de la oposición binaria entre naturaleza y cultura.[14]

En Francia, en particular, esas ideas fueron retomadas y aplicadas, o adaptadas, a diferentes campos, dando origen a la crítica literaria estructuralista (en la obra de Roland Barthes, por ejemplo), a una versión estructuralista del psicoanálisis (Jacques Lacan) y a una versión estructuralista del marxismo (Louis Althusser). En Rusia hubo un proceso independiente, que fue de los trabajos de los lingüistas Roman Jakobson y Nicolai Trubetzkoi a los estudios de cuentos folclóricos de Vladimir Propp y los de la literatura y la cultura rusa de Juri Lotman. Propp, por ejemplo, estudió la "morfología" del cuento folclórico ruso, identificando 31 elementos recurrentes o "funciones": se prohíbe al héroe que haga algo, él ignora la prohibición, etcétera.[15]

¿Qué tiene todo esto que ver con la historia? La historia estructural, según el modelo de Marx o de Braudel, es bien conocida; pero, ¿hay lugar además para una historia estructuralista? Podría parecer que la oposición

[13] Runciman (1969); Lane (1970); Culler (1976).
[14] Lévi-Strauss (1949; 1958, pp. 31-54; 1964-1972).
[15] Propp (1928); Lotman y Uspenskii (1984).

a la historia es parte de la propia estructura del estructuralismo. Saussure definió su postura en oposición a los lingüistas de su tiempo, cuyo modelo del lenguaje era evolutivo. Su innovación consistió en sugerir que el estado del lenguaje se puede explicar en cualquier momento, por la relación entre sus diferentes elementos, sin referencia al pasado. El de Saussure era un modelo de equilibrio que deliberadamente privilegiaba la estructura (lo "sincrónico") en contra del cambio (lo "diacrónico"). En forma similar, Lévi-Strauss privilegió la estructura sobre el cambio en razón de que las sociedades estudiadas por los antropólogos son relativamente estáticas –"frías", para usar su expresión–, mientras que las sociedades complejas son "calientes". En algunas ocasiones, por lo menos él y otros estructuralistas escribían como si las categorías fundamentales de la cultura fueran intemporales.

Pero no se debe exagerar la oposición entre estructuralismo e historia. Lévi-Strauss no ignora la historia, por el contrario, ha dedicado atención a temas como la historia comparativa del matrimonio. Barthes ha penetrado en el territorio de los historiadores para proponer un análisis estructuralista del discurso histórico. En cuanto a Lotman, ha dedicado la mayor parte de su tiempo al estudio de la cultura rusa tradicional.[16] Unos pocos historiadores, por su parte, fueron tentados por el enfoque estructuralista en los años de su predominio intelectual, especialmente en el estudio del mito. Los mitos griegos antiguos, por ejemplo, y las vidas de santos medievales (que con frecuencia narran las mismas historias sobre diferentes individuos) han sido analizados según los paradigmas de Propp y Lévi-Strauss, destacando los elementos recurrentes y las oposiciones binarias.[17]

Uno de los análisis estructurales más impresionantes de los realizados por un historiador, es un estudio de otro historiador: el ensayo de François Hartog sobre Herodoto, que se concentra en las formas en que Herodoto representa al "Otro", es decir, a los no griegos. Los escitas, por ejemplo, son presentados no sólo como diferentes sino, en muchos aspectos, como el reverso de los griegos. Los griegos viven en ciudades, por ejemplo, mientras que los escitas viven en territorio salvaje. Los griegos son civilizados, los escitas son "bárbaros". Sin embargo, cuando llega a describir el ataque a los escitas por parte de los persas, que también habían atacado a Grecia, Herodoto invierte la inversión y los escitas apare-

[16] Lévi-Strauss (1958, pp. 1-27; 1983); Barthes (1967); Lotman (1984).
[17] Vernant (1966); Gurevich (1972); Boureau (1984).

cen bajo una luz más favorable. La obra de Hartog, como la de Roland Barthes y Hayden White, ilustra las estrategias textuales de los historiadores, y también lo que White llama "el contenido de la forma", sus efectos sobre el mensaje.[18]

En el curso del trabajo con el estructuralismo se han hecho evidentes ciertos problemas. Algunos lingüistas y teóricos literarios han expresado su incomodidad con una concepción del significado abstraída del contexto de lugar, momento, hablante, oyente y situación.[19] Otros –especialmente Jacques Derrida y los llamados "posestructuralistas"– se sienten incómodos con el determinismo estructural, contrapuesto al libre juego de significados por parte de transmisores y receptores por igual, punto que ya se ha mencionado en la sección sobre la comunicación y que se volverá a tratar más adelante bajo el título de "cultura" (véanse pp. 115 y 139).[20]

Uno de los ejemplos de Propp puede servir para ilustrar algunas de las dificultades del método estructuralista. Este autor compara dos historias, en una de las cuales un mago da a Iván un barco que lo lleva a otro reino, mientras que, en la otra, una reina le da un anillo con el mismo resultado. Para Propp esos ejemplos ilustran la función número 14, "un objeto mágico es puesto a disposición del héroe". De hecho sería difícil negar las similitudes en la estructura de los dos episodios. Analizar relatos en esta forma ciertamente es esclarecedor. Pero algo que es significativo en el relato se pierde cuando un elemento, como un anillo o un caballo, ricos en asociaciones en muchas culturas, se reduce a una *x* o una *y* algebraicas. Los historiadores, igual que los lingüistas y los críticos literarios, quieren atender objetos y asociaciones como ésas, a la superficie de la historia tanto como a su estructura. Por eso el aparato descrito más arriba es un caso no tanto de timidez como de reserva intelectual.

Para un ejemplo muy expresivo de tales reservas podemos regresar a Jan Vansina, quien llega incluso a describir al estructuralismo como una "falacia", un método que "no es válido" porque sus procedimientos "no son ni replicables ni falsificables".[21] Yo mismo no iría tan lejos. Ante todo, no creo que ningún análisis de textos o de tradiciones orales pueda ser tan científico como quisiera Vansina. Además sigo creyendo que, aun

[18] Hartog (1980).
[19] Bajtin (1952-1953); Hymes (1964).
[20] Culler (1980); Norris (1982).
[21] Vansina (1985), p. 165.

cuando las oposiciones binarias no son los únicos patrones que pueden hallarse en la cultura, una mayor sensibilidad a los patrones de ese tipo es algo que debemos al movimiento estructuralista.

En los últimos años algunos sociólogos han estado tratando de ir más allá de los conceptos de estructura asociados con los estructural-funcionalistas por un lado, y con los estructuralistas por el otro. Alain Touraine, por ejemplo, ha abogado por el "regreso del actor" y sugerido que el estudio de los movimientos sociales es central para la sociología.[22] Anthony Giddens ha sugerido que la aparente oposición entre la estructura y la acción, o la actuación, puede resolverse, o disolverse, concentrándose en el papel desempeñado por los actores sociales en el proceso de "estructuración" (tema sobre el cual volveremos en el próximo capítulo).[23]

Por su parte, Pierre Bourdieu ha criticado los enfoques, tanto de Durkheim como de Lévi-Strauss, por demasiado rígidos y mecánicos; él prefiere un concepto de estructura más flexible, como un "campo" o un conjunto de campos (el campo religioso, el literario, el económico, etc.). Los actores sociales "se definen por sus *posiciones relativas* en ese espacio", que Bourdieu describe también como un "campo de fuerza" que impone a quienes entran en él ciertas relaciones, "relaciones que no son reducibles a las intenciones de agentes individuales y tampoco a las *interacciones* directas entre agentes". Se han hecho intentos interesantes de aplicar el concepto de campo de Bourdieu al análisis del "nacimiento" de los escritores y los intelectuales franceses, como grupos conscientes de sí mismos, en los siglos XVII y XIX respectivamente, revelándose en el proceso lo difícil que es definir un espacio "literario" o "intelectual". Sin embargo, hasta ahora nadie ha puesto a prueba el valor de ese enfoque para los historiadores emprendiendo un estudio más general estructurado en esa forma.[24]

Los historiadores han venido también reaccionando contra el concepto de estructura. Los seguidores de Marx y de Braudel han sido acusados no por primera vez de determinismo, de dejar a los seres humanos fuera de la historia y, en casos extremos, de ser "antihistóricos" en el sentido de que estudian estructuras estáticas a expensas del cambio en el tiempo. Esas acusaciones son en general exageradas, pero los intentos de combinar el análisis estructural con el histórico plantean problemas que es pre-

[22] Touraine (1984).
[23] Giddens (1979), cap. 2.
[24] Bourdieu (1984), p. 230; Viala (1985); Charle (1990).

ciso examinar, en particular el de la relación entre los actores individuales y el sistema social o, en otras palabras, el problema del determinismo y la libertad. Por supuesto que un problema de este tipo, uno de los problemas perennes de la filosofía, no se va a resolver en un breve examen en un libro como éste, pero de todos modos es necesario plantearlo. En las dos secciones que siguen examinaremos el problema desde dos puntos de vista, el de la psicología y el de la cultura.

PSICOLOGÍA

Hasta ahora la psicología ha desempeñado un papel más bien marginal en este libro. La razón de ese aparente descuido reside en la relación entre la psicología y la historia. En Estados Unidos se puso en circulación, en los años cincuenta, un nuevo término para denotar un nuevo enfoque que despertaba mucho entusiasmo: "psicohistoria". El estudio del joven Lutero, obra del psicoanalista Erik Erikson, inició un encendido debate, y el presidente de la American Historical Association, anciano y respetado guía de la profesión, sorprendió a sus colegas diciéndoles que la "siguiente tarea" de los historiadores era tomarse la psicología más en serio que hasta ese momento.[25] Desde aquella época se han fundado revistas dedicadas a la psicohistoria y se ha estudiado desde ese punto de vista a dirigentes como Trotski, Gandhi y Hitler.[26] De todas maneras, el muy anunciado encuentro entre la historia y la psicología parece haberse postergado, pues aun en los noventa parece ser la tarea siguiente antes que la presente.

Una razón de la vacilación de los historiadores para meterse de lleno en la psicología –aparte de la resistencia de los empiristas a la teoría–, es seguramente la variedad de versiones rivales, como freudiana, neofreudiana, jungiana, conductista, etcétera. Otra es la evidente dificultad para aplicar los métodos de Freud a los muertos, para psicoanalizar documentos y no personas. Otra más es el hecho de que el encuentro de la historia y la psicología tuvo lugar en un momento poco propicio, cuando los historiadores estaban distanciándose de los "grandes hombres" y concentrándose en el resto de la población. Para ellos lo importante no era tanto

[25] Erikson (1958); Langer (1958).
[26] Wolfenstein (1967); Erikson, E. (1970); Waite (1977).

la personalidad de Hitler, digamos, sino la susceptibilidad del pueblo alemán a su estilo de liderazgo.

¿Y la psicología colectiva? En las décadas de 1920 y 1930 algunos historiadores –en particular los franceses Marc Bloch y Lucien Febvre– promulgaron y trataron de practicar lo que llamaban "psicología histórica" de grupos, basándose no en Freud sino en psicólogos y filósofos franceses como Charles Blondel, Henri Wallon y Lucien Lévy-Bruhl, a cuya idea sobre la "mentalidad primitiva" ya hemos hecho referencia (véase *supra*, p. 109). Sin embargo, sus sucesores en la historia de las mentalidades desviaron en general su atención de la psicología a la antropología.

También los antropólogos y sociólogos se han mantenido a distancia de la psicología. Durkheim definió la sociología como ciencia de la sociedad y en contraste con la psicología, que es la ciencia del individuo. En las décadas de 1930 y 1940 hubo intentos de acercamiento entre ambas materias, como son la obra de la escuela estadunidense de "cultura y personalidad" –Ruth Benedict, por ejemplo–, o la síntesis de Weber y Freud propuesta por Norbert Elias (que se examinará más adelante, p. 163), o la síntesis de Weber y Freud propuesta por Erich Fromm, o el estudio colectivo de la "personalidad autoritaria" dirigido por Theodor Adorno.[27] La importancia de este enfoque para los historiadores es evidente. Si la personalidad "básica" varía de una sociedad a otra, también debe haber variado de un periodo a otro. El trabajo de la escuela estadunidense de "cultura y personalidad" –su contraste entre las "culturas de la vergüenza" y las "culturas de la culpa", por ejemplo– es lo que subyace en el estudio clásico de la antigua Grecia de E. R. Dodds, quien cita tanto a Benedict como a Fromm.[28] Sin embargo, esos trabajos tuvieron en general muy poco efecto sobre la práctica histórica.

En todo caso, el acercamiento no duró. Los antropólogos se sentían cada vez más incómodos con la idea de carácter nacional, o "social", y prefirieron trabajar con el concepto más flexible de cultura. El surgimiento de una antropología histórica centrada en el concepto de cultura ha sido uno de los desarrollos interdisciplinarios más fecundos de los últimos años. Sin embargo, su éxito no debe cegarnos al potencial de aquel proyecto abandonado, el de la psicología histórica, pues la teoría psicológica puede ser útil para los historiadores en, por lo menos, tres formas.

[27] Benedict (1934); Elias (1939); Fromm (1942); Adorno (1950).
[28] Dodds (1951).

En primer término, liberándolos de los supuestos "de sentido común" en la naturaleza humana, supuestos que son tanto más fuertes porque no se reconocen, aunque puedan no ser inconscientes en el exacto sentido freudiano del término. Como dice Peter Gay, "el historiador profesional siempre ha sido un psicólogo, un psicólogo aficionado".[29] La teoría (o más precisamente las teorías rivales) podrían revelar las raíces racionales de comportamientos aparentemente irracionales, y viceversa, impidiendo así que los historiadores supongan con demasiada facilidad que un individuo o un grupo actúa en forma racional cuando hace a un lado a otros individuos o grupos tachándolos de irracionales (de "fanáticos", "supersticiosos", etcétera).

En segundo lugar, la teoría psicológica tiene una aportación que hacer al proceso de crítica de las fuentes. Para hacer un uso apropiado de una autobiografía o de un diario como documentos históricos –las memorias de Saint-Simon por ejemplo– es necesario, según ha sugerido un distinguido psicoanalista, considerar no sólo la cultura en la que se escribió el texto y las convenciones literarias del género, sino también la edad del autor y su posición en el ciclo vital.[30] Del mismo modo, un psicólogo social ha sugerido que todos reescribimos todo el tiempo nuestras biografías, más o menos como la Enciclopedia soviética en la época de Stalin. Los historiadores orales también han comenzado a considerar el elemento de fantasía en los testimonios que recogen y las necesidades psicológicas que subyacen en esas fantasías.[31] Un libro reciente, ecléctico en su uso de teorías rivales, de Wilhelm Reich a Gilles Deleuze, examina las fantasías agresivamente misóginas de miembros del Cuerpo Libre, un grupo de ex soldados dedicados a la militancia política de derecha en Alemania, inmediatamente después de la primera guerra mundial.[32]

De las fantasías a los sueños no hay sino un corto paso. El ejemplo de los psicoanalistas de diversas escuelas podría estimular a los historiadores a utilizar un tipo de fuente que rara vez se estudia, quiero decir los sueños (más precisamente los registros de sueños). Un caso apropiado para ese estudio es el de William Laud, arzobispo de Canterbury y perseguidor de los puritanos junto con su señor, Carlos I. Laud parece ser un caso clásico de complejo de inferioridad, ya que era hombre de pequeña estatura,

[29] Gay (1985), p. 6.
[30] Erikson (1968), pp. 701-702.
[31] Samuel y Thompson (1990), pp. 7-8, 55-57, 143-145.
[32] Theweleit (1977).

origen humilde y conducta agresiva. Pero, ¿cómo puede un historiador demostrar que Laud realmente se sentía inferior, ansioso o inseguro? A ese nivel, es posible que los sueños tengan algo que decirnos. Laud registró sus sueños en su diario, de 1623 a 1643. Dos tercios de esos sueños presentan desastres, o al menos situaciones embarazosas. Por ejemplo: "asombrosamente soñé que el rey estaba ofendido conmigo, y que me despedía y no me decía por qué". Para algunos psicólogos, un rey en sueños representa al padre del soñador. Para otros, todos los personajes de los sueños encarnan aspectos de la personalidad del que sueña. De todos modos, en este caso es difícil resistirse a la conclusión de que Laud estaba realmente ansioso respecto a su relación con el rey, y de que su arrogancia, de la que se quejan sus contemporáneos, expresaba una fundamental falta de confianza en sí mismo.[33]

En tercer lugar, los psicólogos tienen algo con qué contribuir al debate sobre la relación entre el individuo y la sociedad. Por ejemplo, ellos han estudiado tanto la personalidad de los seguidores como la de los líderes, la necesidad de una figura paterna, por ejemplo. Desde este punto de vista se hace más fácil entender la atribución de carisma a la que ya se hizo referencia (*supra*, p. 106).

Algunos psicólogos han examinado también la relación entre lo que George Devereux llamaba la explicación "psicologista" y "sociologista" de la motivación, o dicho de otro modo, lo que en lenguaje corriente se llama motivos "públicos" y privados. En un estudio de los luchadores por la libertad en la Hungría de 1956, Devereux sostuvo que, con frecuencia, tenían razones privadas para rebelarse, y que la causa pública les permitía actuar según sus deseos sin sentirse culpables.[34] En otras palabras, los análisis de la motivación individual y los análisis de las razones subyacentes en un movimiento social son más bien complementarias que contradictorias. Aquí parece ser aplicable el famoso concepto de "predeterminación" de Freud.

Otra forma en que los psicólogos han contribuido a redefinir la relación entre el individuo y la sociedad es con el estudio de la crianza de los niños en diferentes culturas; también ese estudio puede esclarecer problemas históricos. Observando el contraste entre la elite política relativamente emprendedora de Amsterdam en el siglo XVII y la más conserva-

[33] Burke (1973).
[34] Devereux (1959).

dora de Venecia, me descubrí preguntándome si eso no tendría que ver con distintas maneras de criar a los niños. Resultó interesante descubrir información que indicaba que en Amsterdam, en general, se destetaba a los niños temprano, mientras que en Venecia se hacía relativamente tarde. En forma similar, el estudio de Philip Greven, sobre los Estados Unidos de la época colonial, inspirado por Freud y Erikson, distingue tres "temperamentos" básicos y explica su génesis según los términos de la crianza de los niños. Los "evangélicos", caracterizados por su hostilidad al ser, eran producto de una disciplina estricta. Los "moderados", cuya característica principal era el autocontrol, habían padecido una disciplina moderada; así, en la infancia, su voluntad había sido doblegada más que quebrada. Finalmente, los "gentiles", definidos por su confianza en sí mismos, habían sido tratados con afecto e incluso con indulgencia cuando niños. Desde luego, estos tipos o caracteres pueden encontrarse también en otros países, y los estudios comparativos podrían añadir matices al cuadro. Sin embargo, hasta ahora los estudios comparativos de la infancia no han sido históricos, en tanto que los estudios históricos no han sido comparativos.[35]

Estos estudios de la relación entre el individuo y la sociedad ocupan un territorio intermedio entre las afirmaciones convencionales de la libertad y el determinismo. Se interesan por el posible "ajuste" entre las razones públicas y los motivos privados. Indican presiones sociales sobre los individuos a las que es más o menos difícil (antes que imposible) resistir. Señalan la existencia de limitaciones sociales, pero consideran que reducen el área de opción, más que imponer al individuo determinado comportamiento. Ese territorio intermedio entre la libertad y el determinismo ha sido también escenario de recientes debates sobre la naturaleza de la cultura.

CULTURA

En los últimos años ha habido una amplia reacción, entre científicos sociales e historiadores por igual, contra el determinismo asociado con el análisis funcional, con el marxismo, con los métodos cuantitativos y, de hecho, con la idea de una "ciencia" social. Esa reacción o rebelión ha

[35] Burke (1974); Greven (1977).

tenido lugar bajo la bandera de la "cultura", término que, igual que "función", está ligado a un estilo particular de explicación.

"Cultura" es un concepto con una incómoda variedad de definiciones. En el siglo XIX se utilizaba en general para referirse a las artes visuales, la literatura, la filosofía, las ciencias naturales y la música, y expresaba una creciente conciencia de las maneras en que las artes y las ciencias son conformadas por su ambiente social.[36] Esa conciencia creciente condujo al surgimiento de una sociología o historia social de la cultura, de tendencia esencialmente marxista o marxiana, en el sentido de que trataba el arte, la literatura, la música y demás como una especie de superestructura que reflejaba los cambios de la "base" económica y social. Un ejemplo típico del género es la famosa *Historia social del arte* de Arnold Hauser, la cual caracteriza el arte de Florència en el siglo XV, por ejemplo, como "naturalismo de clase media", o explica el manierismo como expresión artística de la "crisis política y económica que siguió al descubrimiento de América y a la invasión de Italia por Francia en 1492 y 1494 respectivamente.[37] En las últimas décadas este enfoque ha sido minado por dos procesos paralelos y conectados entre sí.

En primer lugar, el término "cultura" ha ido ampliando su significado a medida que se ampliaban los intereses de historiadores, sociólogos, críticos literarios y demás. Se ha venido prestando cada vez más atención a la cultura popular, en cuanto a los valores y las actitudes de la gente común y su expresión en arte *folk*, canciones folclóricas, cuentos tradicionales, fiestas folclóricas, etc.[38] El interés por los productos y las actividades populares –los equivalentes populares de la pintura de caballete, las óperas, etc.– ha sido criticado a su vez por demasiado estrecho, y la tendencia actual es apartarse de la definición "de teatro de ópera" aplicada a la cultura, y a emplear el término en el sentido amplio que los antropólogos estadunidenses favorecen desde hace mucho. Una generación atrás había un marcado contraste entre la "antropología social" británica y la "antropología cultural" estadunidense en la tradición de Franz Boas y Ruth Benedict. Los británicos destacaban las instituciones sociales, mientras que los norteamericanos ponían el acento en los "patrones culturales", es decir, en "el aspecto simbólico-expresivo del comportamiento humano", o los significados compartidos que evidencian las prácticas de la vida co-

[36] Kroeber y Kluckhohn (1952); Williams (1958).
[37] Hauser (1951), pp. 2, 27, 96-99; para las críticas véase Gombrich (1953, 1969).
[38] Burke (1978), Yeo y Yeo (1981).

tidiana.[39] La atención dedicada a ambos lados del Atlántico a *The interpretation of cultures*, de Clifford Geertz (1973), que se ocupa de sistemas de significados, hace pensar que se ha desgastado la distinción entre la escuela británica "dura" y la escuela estadunidense "blanda". Lo mismo ha ocurrido con la distinción entre historia social e historia literaria, al menos en la obra de los "neohistoricistas" que destacan lo que ellos llaman la "poética de la cultura", o en otras palabras, las convenciones subyacentes en textos tanto literarios como no literarios, y en ejecuciones tanto informales como formales.[40]

En segundo lugar, a medida que se ampliaba el sentido del término, ha habido una tendencia cada vez mayor a considerar la "cultura" como activa en lugar de como pasiva. Desde luego, los estructuralistas habían tratado de restablecer el equilibrio una generación antes, y se podría decir que Lévi-Strauss, en particular, puso a Marx patas arriba, o sea regresó a Hegel, al sugerir que las estructuras realmente profundas no son ordenamientos económicos y sociales sino categorías mentales. Sin embargo, ahora con frecuencia se agrupa a los estructuralistas y a los marxistas para rechazarlos como deterministas, y se destaca en cambio la resistencia popular al "sistema" y la creatividad colectiva.[41] Lo que antes se suponía como objetivo, los hechos sociales duros, como el género, la clase o la comunidad, ahora se supone culturalmente "construido" o "constituido".

Los estudios del difunto Michel Foucault sobre los cambios de la locura y la sexualidad en la visión occidental y su crítica de las concepciones empobrecidas de lo "real", las cuales omiten la realidad de lo imaginado, han tenido una enorme influencia en ese sentido.[42] Sin embargo, la obra de Foucault es parte de una tendencia mayor. Los fenomenólogos insisten, desde hace mucho tiempo, en lo que a veces se llama la "construcción social de la realidad".[43] Marxistas "culturales" como Louis Althusser y Maurice Godelier están entre los teóricos que han destacado la importancia del pensamiento y de la imaginación en la producción de lo que llamamos "sociedad".[44] El teórico crítico, Cornelius Castoriadis, también ha tenido influencia en ese sentido. Sin embargo, es probable que el lan-

[39] Por la definición "de teatro de ópera", Wagner (1975), p. 21; sobre "simbólico-expresivo" Wuthnow *et al.* (1984), p. 3.
[40] Greenblatt (1988); Stallybrass y White (1986).
[41] Certeau (1980); Fiske (1989).
[42] Foucault (1961, 1976-1984).
[43] Berger y Lockmann (1966).
[44] Althusser (1970); Godelier (1984), pp. 125-175.

zamiento del término "el imaginario" se deba, sobre todo, al ejemplo de Jacques Lacan.[45]

En la misma dirección apunta la crítica formulada por Pierre Bourdieu a Lévi-Strauss y a otros estructuralistas, en razón de que el concepto de "reglas" culturales implícito en sus trabajos es demasiado mecánico. Como alternativa, Bourdieu propuso el concepto más flexible de *habitus*, derivado de Aristóteles (a través de Santo Tomás de Aquino y del historiador del arte Erwin Panofski). El *habitus* se define como un conjunto de "esquemas que permiten a los agentes generar una infinidad de prácticas adaptadas a situaciones infinitamente cambiantes".[46] La esencia es una especie de "improvisación regulada", frase que recuerda las fórmulas y los temas de los poetas orales estudiados por Albert Lord (véase *supra*, p. 118).

Igual que Foucault (para no hablar del filósofo Merleau-Ponty), Bourdieu socava la clásica distinción entre mente y cuerpo asociada con Descartes y parodiada como la doctrina del "fantasma en la máquina". Las prácticas sobre las que escribe no son fáciles de clasificar como "mentales" o "físicas". Por ejemplo, el honor de los kabyla de Argelia, entre los cuales hizo Bourdieu su trabajo de campo, se expresa tanto en su forma de caminar muy erguidos como en lo que dicen. También "el tortuguismo deliberado" desarrollado en resistencia consciente o inconsciente a las autoridades por los trabajadores agrícolas húngaros como el tío Róka (véase *supra*, p. 104), es una vívida ilustración de lo que Bourdieu quiere decir con *habitus*.

En los campos de la literatura y la filosofía, o en el espacio entre ellos, un similar supuesto de creatividad cultural subyace en la "deconstrucción" practicada por Jacques Derrida y sus seguidores: en otras palabras, es su particular enfoque de los textos, por su interés en desentrañar sus contradicciones, dirigir la atención hacia sus ambigüedades y leerlos en contra de ellos mismos y de sus autores. Si el interés por las oposiciones binarias fue una marca distintiva del estructuralista, el posestructuralista se reconoce por su preocupación en minar esas categorías. De ahí el interés de Derrida en un "suplemento" que, a la vez que agrega algo, lo suplanta.[47] Esa tendencia deconstructiva en particular, pero también las otras descritas en los últimos párrafos, se llama a veces "posestructuralismo" o incluso "posmodernismo".[48]

[45] Castoriadis (1975).
[46] Bourdieu (1972), pp. 16, 78-87.
[47] Derrida (1967, pp. 141-164; 1972); Norris (1982); Culler (1983).
[48] Dews (1987); Harland (1987).

¿Cómo han reaccionado los historiadores ante esto? Si adoptamos una definición precisa de deconstrucción, posestructuralismo y demás, no hay mayor reacción que describir. Por ejemplo, apenas empieza la discusión explícita de la relación entre el posmodernismo y la historia.[49] Y si bien la palabra "deconstrucción" (en el sentido de hacer pedazos) está cada vez más de moda, son muy pocos los historiadores que revelan la verdadera inspiración de Derrida en su trabajo sustancial.

Joan Scott, por ejemplo, ha analizado la relación entre la historia de las mujeres y la historia en términos de la "lógica de suplemento". H. D. Harootunian ha propuesto una nueva y polémica manera de leer el discurso del "nativismo" (o dicho de otro modo, del sentido de identidad) en el Japón Tokugawa, empleando el concepto de "esquemas conceptuales como formas de juego", como antídoto para la visión tradicional de la ideología en tanto que reflejo de la sociedad. También el estudio de Timothy Mitchell del Egipto del siglo XIX se basa en el concepto de la diferencia de Derrida –"no es un patrón de distinciones o intervalos entre cosas, sino un siempre inestable deferir o diferir interior"–, a fin de repensar visiones aceptadas de la ciudad colonial. Mitchell apoya la paradoja de que, "para presentarse como moderna, la ciudad depende de mantener la barrera que mantiene al otro afuera. Esa dependencia hace de lo externo, lo oriental [...] una parte integrante de la ciudad moderna".[50] Para una estimación equilibrada de la utilidad de Derrida para los historiadores, tendremos que esperar, por lo menos, hasta que algunos más traten de trabajar con sus teorías, o hasta que Derrida responda a su propio llamado realizando la deconstrucción de "procesos históricos", además de la de textos.[51]

Si en cambio adoptamos una definición más amplia de las nuevas tendencias como un antiestructuralismo asociado con un sentido difuso de libertad e inestabilidad, con una cierta conciencia de contradicción, fluidez y precariedad –lo que Marshall Sahlins llama el "riesgo" de las categorías cuando éstas se utilizan en el mundo de todos los días–,[52] se hace más visible una respuesta colectiva de los historiadores. Por ejemplo, prevalece cada vez más el distanciamiento de la "historia social de la cultura" del tipo mencionado más arriba, y se deriva hacia lo que Roger Chartier

[49] Spivak (1985); Attridge (1987); Joyce (1991); Kelly (1991).
[50] Scott (1991), pp. 49-50; Harootunian (1988), esp. pp. 1-22; Mitchell (1988), pp. 145, 149.
[51] Cit. en Dews (1987), p. 35.
[52] Sahlins (1985), p. 149.

describe como la "historia cultural de la sociedad".[53] El actual interés de los historiadores por la obra de Geertz, ilustra tanto la nueva importancia como la nueva definición de la cultura.[54] Lo mismo ocurre con el encendido debate entre "materialistas" y "culturalistas" sobre la explicación del crecimiento o la declinación de la economía, ejemplificados en la polémica con un libro acerca de la "declinación del espíritu industrial" en Gran Bretaña desde fines del siglo XIX.[55] Los historiadores reconocen cada vez más el poder de lo "imaginado", como en el estudio de Georges Duby de la idea de los "tres órdenes" de la sociedad (véase *supra*, p. 77), o en trabajos recientes sobre la imagen de una nación o una cultura.[56] Los estudios de la historia social del lenguaje se han preocupado no sólo por la influencia de la sociedad sobre el lenguaje, sino también por lo contrario, por ejemplo, por la importancia de términos opuestos como "clase media" y "clase trabajadora" en la constitución de grupos sociales.[57] Formas de organización social, como "tribu" o "casta", antes aceptados como "hechos sociales", ahora son vistas como ilusiones, o por lo menos, como representaciones colectivas.[58] La difusión del término compuesto "sociocultural" también hace pensar que hay una creciente conciencia de la importancia de la "cultura" y, a la inversa, de la maleabilidad de la "sociedad".

Como un animado relato del proceso de construcción cultural puede considerarse el estudio de Simon Schama de los holandeses en el siglo XVI, *The embarrassment of riches*. Schama se interesa particularmente por las formas en que los holandeses, una nación nueva en la época, forjaron su identidad. Examina una amplia variedad de temas, desde la limpieza hasta el fumar y desde el culto de los antiguos bátavos hasta el mito de la República Holandesa como la Nueva Israel, considerándolos desde el punto de vista de la construcción de la identidad. Por ejemplo, siguiendo la interpretación de las leyes judías sobre la alimentación, de la antropóloga Mary Douglas, Schama sugiere que "ser limpio, en forma militante, era una afirmación de ser diferente". En forma similar, considera que el beber y el fumar en pipa eran costumbres "por las que los holandeses

[53] Chartier (1989); *cf.* Hunt (1989).
[54] Geertz (1973); Walters (1980); Darnton (1984); Levi (1991).
[55] Wiener (1981).
[56] Duby (1978); Anderson (1983); Nora (1984-1987); Inden (1990).
[57] Burke y Porter (1987); Corfield (1991).
[58] Southall (1970); Inden (1990).

reconocían su identidad común". Era lo que Douglas llamaría un "beber constructivo".[59]

Esos dos virajes en el estudio de la cultura han sido enormemente esclarecedores, pero los dos plantean problemas que aún no han encontrado una solución satisfactoria. Veamos primero el problema de la "construcción". Sería difícil negar el reduccionismo implícito en algunos enfoques tradicionales de la cultura, tanto durkheimeanos como marxistas, pero es posible que la reacción en dirección contraria haya ido demasiado lejos. El énfasis actual en la creatividad cultural y en la cultura como fuerza activa en la historia tiene que ser acompañado por alguna conciencia de las limitaciones dentro de las cuales opera esa creatividad. En lugar de sólo sustituir la historia social de la cultura por la historia cultural de la sociedad, necesitamos trabajar con las dos ideas juntas y simultáneamente, por difícil que sea. En otras palabras, lo más útil es ver la relación entre cultura y sociedad en términos dialécticos, con ambas partes a la vez activas y pasivas, determinantes y determinadas.[60]

En todo caso, la construcción cultural debería ser considerada como un problema antes que como una premisa, un problema que merece ser analizado con más detalle. ¿Cómo construye uno una nueva concepción de la clase, por ejemplo, o del género? ¿Y quién es "uno"? ¿Cómo podemos explicar la aceptación de una innovación? O para volver el problema del revés: ¿es posible explicar por qué concepciones tradicionales dejan de convencer a ciertos grupos en ciertos momentos?

Algunos de esos problemas se ventilaron mucho antes de que se oyera la palabra "posmodernidad" en los debates entre psicólogos e historiadores del arte que condujeron al estudio clásico de E. H. Gombrich, *Art and illusion* (1960). Al igual que el historiador cultural Aby Warburg y los psicólogos *gestalt*, Gombrich destacaba las formas en que las percepciones, tanto de los artistas como de su público, los "niveles de sus bases" visuales, son conformados por lo que llama indistintamente "esquemas", "estereotipos", "modelos" y "fórmulas". Llega incluso a afirmar que: "Todas las representaciones se basan en esquemas que el artista aprende a usar." Es evidente el paralelo con lo dicho en el capítulo anterior sobre oralidad y recepción. Sin embargo, los esquemas también pueden ser vistos a la vez como limitaciones y auxiliares de la construcción cultural. En consecuencia, la explicación de Gombrich de los cambios en los esquemas visuales es de gran

[59] Schama (1987), pp. 200, 380; Douglas (1966, 1987).
[60] *Cf.* Samuel (1991).

importancia. Para explicar el cambio introduce la idea de "corrección" del esquema por artistas que perciben discrepancias entre el modelo y la realidad. Aquí el problema, como señaló un crítico, es de circularidad. ¿Cómo pueden los artistas confrontar los esquemas con la realidad si su propia visión de la realidad es producto de los esquemas?[61] Lo mismo podría decirse sobre las percepciones estereotipadas del "otro": los caníbales, las brujas, los judíos, los locos, los homosexuales, etc. Igual que en el caso del estudio de las mentalidades (véase *supra*, p. 111), cuanto mejor explican los historiadores la persistencia, más se dificulta la explicación del cambio. Que los estereotipos, más tarde o más temprano, dejan de ser satisfactorios, parece evidente. Las razones todavía esperan una investigación más profunda.

Igual que la idea de "construcción", la concepción de la cultura como un sistema de significados compartidos también debe ser tratada como problemática, sobre todo cuando estudiamos la cultura de naciones enteras. Esa concepción tiene tanto los defectos como los méritos del enfoque durkheimeano, acentuando el consenso a expensas del conflicto. Tanto los defectos como los méritos son visibles con especial claridad en la descripción de Schama de la cultura holandesa en el siglo XVII.

Lo que mejor hace Schama es examinar los intentos de los holandeses por construirse una identidad colectiva distinguiéndose de sus vecinos. Sin embargo, las divisiones socioculturales dentro de la república de las Provincias Unidas –entre ricos y pobres, urbanos y campesinos, calvinistas y católicos, holandeses y frisones– apenas aparecen en su obra. *The embarrassment of riches* es vulnerable a las críticas dirigidas recientemente por Gerald Sider contra lo que llama "el concepto antropológico de la cultura", con base en que el énfasis en los valores compartidos es, por lo menos, "no muy eficaz para comprender las sociedades basadas en clases", y es necesario reemplazarlo por la acentuación del conflicto cultural.[62]

A esta crítica se podría responder que el concepto de conflicto implica el de solidaridad, y que Sider no ha hecho otra cosa que sustituir una comunidad, la región o la nación, por otra, la clase social, misma que no sería efectiva si sus miembros no compartieran valores. ¿Qué hacer entonces? Es evidente que sería un error buscar una panacea universal, como si todas las culturas fueran igualmente unificadas o igualmente fragmentadas; pero de todos modos, en muchos casos –por lo menos en

[61] Gombrich (1960); Arnheim (1962).
[62] Sider (1986), pp. 5, 109.

la historia moderna– quizá valdría la pena extender y redefinir el concepto sociológico de "subcultura", definido como una cultura parcialmente autónoma dentro de un todo mayor.[63]

Los sociólogos estudian generalmente las subculturas más visibles, como las minorías étnicas o religiosas, las desviaciones sociales y los grupos de jóvenes. También los historiadores han estudiado grupos como el de los judíos en la España medieval o el de los mendigos de Londres en la época isabelina; pero no es frecuente que presten mucha atención a la relación entre la cultura de esas minorías y la de la sociedad que las rodea. ¿Qué tan definidas son esas fronteras culturales? ¿Una subcultura incluye todos los aspectos de la vida de sus miembros o sólo una parte? ¿La relación entre la cultura principal y la subcultura es de complementariedad o de conflicto? ¿Quiénes tenían más en común en el siglo XVI: dos judíos uno de los cuales era italiano, o dos italianos uno de los cuales era judío? ¿Las subculturas ocupacionales son generalmente menos autónomas que las étnicas o religiosas? ¿Por cuánto tiempo puede mantenerse autónoma la subcultura de un nuevo grupo de inmigrantes, como los protestantes franceses en Londres o en Amsterdam en el siglo XVII? ¿Es posible generalizar acerca del proceso de asimilación (o "aculturación") o de la resistencia a la asimilación?

Sin embargo, se podría sostener razonablemente que las subculturas más importantes rara vez han sido estudiadas en cuanto tales: me refiero a las culturas de las clases sociales. Del conocido estudio de la distinción social de Bourdieu surge un contraste entre los hábitos o el *habitus* de la clase media y la clase trabajadora, pero él no examina la importancia de esa diferencia comparándola, por ejemplo, con la diferencia entre los franceses y sus vecinos.[64] Quizá sea imposible medir esas diferencias. Para el nativo de un país determinado, los contrastes culturales entre diferentes clases pueden parecer abrumadores, mientras que el extranjero nota primero lo que tienen en común (como en el caso de Schama y los holandeses). De todos modos, un punto de vista subcultural podría tener algo valioso que agregar al estudio histórico o sociológico de la clase.

Lo último que debemos decir acerca de la cultura nos lleva al estudio del cambio. Se refiere a la transmisión, o dicho de otro modo, a la "tradición" o "reproducción cultural". Esta frase alude a la tendencia de la sociedad en general y del sistema educativo en particular, a reproducirse a

[63] Yinger (1960); Clarke (1974); Tirosh-Rothschild (1990).
[64] Bourdieu (1979).

sí mismo inculcando a la nueva generación los valores de la anterior.[65] Las tradiciones no persisten automáticamente, por "inercia", como dicen a veces los historiadores.[66] Se transmiten como resultado de mucho trabajo duro de padres, maestros, sacerdotes, patrones y otros agentes de la socialización. El concepto de "reproducción cultural" sirve para llamar la atención sobre el esfuerzo necesario para correr sin salir del sitio, es decir, para mantener a una sociedad más o menos igual a sí misma. Es necesario añadir la calificación de "aproximada" porque, como dice Sahlins, "toda reproducción de cultura es una alteración, ya que al hacerla, las categorías por las que se orquesta el mundo presente adquieren algún contenido empírico nuevo".[67] Si cada generación reinterpreta un poco las normas en el proceso de recibirlas y retransmitirlas, a largo plazo se producirán cambios sociales apreciables, como veremos en el próximo capítulo.

REALIDADES Y FICCIONES

Los historiadores, al igual que los sociólogos y los antropólogos, solían dar por sentado que se ocupaban de hechos reales y que sus textos reflejaban la realidad histórica. Esa premisa se ha desmoronado ante los embates de los filósofos, aunque quizá se pueda decir que "refleja" un cambio de mentalidad más amplio y más profundo.[68] Ahora es necesario considerar la afirmación de que los historiadores y los etnógrafos están en el negocio de la ficción igual que los novelistas y los poetas, o sea que también ellos son productores de "artefactos literarios" según reglas de género y de estilo, aunque no tengan conciencia de esas reglas.[69] Estudios recientes de la "poética de la etnografía" describen el trabajo de sociólogos y antropólogos como una "construcción textual" de la realidad, y lo comparan con el trabajo de los novelistas. La obra del exilado polaco Bronislaw Malinowski, por ejemplo, se parece cada vez más a la de su compatriota Joseph Conrad –cuyas narraciones leía en el campo–, al tiempo que el antropólogo Alfred Métraux ha sido descrito como un "surrealista etnográfico".[70]

[65] Bourdieu y Passeron (1970); *cf.* Althusser (1970).
[66] Moore (1966), pp. 485-487.
[67] Sahlins (1985), p. 144.
[68] Rorty (1980).
[69] White (1973, 1976); Brown (1977); Clifford y Marcus (1986).
[70] Clifford (1981, 1986); Atkinson (1990).

En el caso de los historiadores, el principal desafío proviene de Hayden White, que una vez acusó a sus colegas de vivir en el siglo XIX, la época del sistema de convenciones literarias conocido como "realismo", y de negarse a experimentar con formas modernas de representación. Las olas que esa afirmación provocó todavía no se han calmado, a pesar de que fue hecha en 1966.[71]

White afirma también, igual que el teórico de la literatura Northrop Frye, que los historiadores –así como los poetas, los novelistas y los dramaturgos– organizan sus relatos del pasado en torno a ciertas tramas recurrentes o *mythoi*. Por ejemplo, "el *mythos* cómico sirvió como trama para la mayoría de las obras históricas de Ranke" en el sentido de que, cuando escribía sobre la guerra civil inglesa o francesa contaba, por ejemplo, una historia en tres partes que avanzaba como una comedia (o tragicomedia) "partiendo de una condición de aparente paz y pasando por la revelación del conflicto hasta la resolución del mismo con el establecimiento de un orden social genuinamente pacífico". Así, la historia de Ranke contenía un elemento irreductible de ficción o de creación. Sus documentos no le decían cuándo iniciar su narración ni cuándo terminarla.[72] Afirmar, como lo hacía Ranke –y como todavía lo hacen muchos historiadores–, que sólo escribía "lo que realmente ocurrió", ni más ni menos, es ser víctima de lo que recientemente un antropólogo llamó, volviendo en contra de los historiadores su uso del término "mito", "el mito del realismo".[73]

En otras palabras, la frontera entre la realidad y la ficción, que en otros tiempos parecía firme, ha sido erosionada en nuestra época posmoderna (o bien, sólo ahora vemos que esa frontera siempre estuvo abierta.)[74] En esa zona fronteriza encontramos escritores atraídos por la idea de las llamadas "novelas de no ficción", como *A sangre fría* (1965), de Truman Capote, que cuenta la historia del asesinato de la familia Clutter, o *Los ejércitos de la noche* (1968), de Norman Mailer, sobre una marcha de protesta hacia el Pentágono, que lleva el subtítulo de "La historia como novela/la novela como historia".[75] También encontramos novelistas que incorporan documentos (decretos, recortes de periódicos, etc.) al texto de sus narraciones, o que exploran pasados alternativos, como Carlos Fuentes en *Terra nostra* (1975), o que construyen su narración sobre los obstá-

[71] White (1966).
[72] Frye (1960); White (1973), pp. 167-177 [1992, pp. 166, 173].
[73] Tonkin (1990); *cf.* La Capra (1985), pp. 15-44.
[74] Hutcheon (1989); Gearhart (1984).
[75] Weber (1980), pp. 73-79, 80-87.

culos para llegar al conocimiento de la verdad histórica, como Mario Vargas Llosa en *Mayta* (1984), donde el narrador está tratando de reconstruir la carrera de un revolucionario peruano, quizá para una novela, o tal vez para una "historia muy libre del periodo", enfrentado a informaciones contradictorias. "¿Por qué tratar de averiguar todo lo que pasó?", pregunta un informante. "Me pregunto si realmente sabemos lo que tú llamas Historia con H mayúscula [...] o si hay tanta invención en la historia como en las novelas."[76]

Por otra parte, un pequeño grupo de historiadores, sociólogos y antropólogos ha respondido al desafío de White y ha experimentado con la "no ficción creativa", es decir, con técnicas narrativas aprendidas de novelistas y directores de cine. Por ejemplo, el historiador Golo Mann, hijo del novelista Thomas Mann, escribió una vez una biografía del general del siglo XVII, Albrecht von Wallestein, que describió como "una novela demasiado verídica", en la cual adaptó la técnica del torrente de la conciencia o monólogo interior a sus propósitos históricos, en especial al evocar los últimos meses de la vida de su protagonista, cuando el general, enfermo y amargado, parece haber estado considerando la posibilidad de cambiar de bando. Sin embargo, las notas al pie, de Mann, son más convencionales que su texto.[77]

Carlo Ginzburg, quien también es hijo de una novelista –Natalia Ginzburg–, es otro historiador que destaca por la forma deliberadamente literaria en que escribe, casi al punto de invalidar su propia crítica de Hayden White.[78] El antropólogo Richard Price ha adaptado el mecanismo del punto de vista múltiple –utilizado con notable efecto en novelas y películas como *El sonido y la furia* (1929), de William Faulkner, y *Rashomon* (1950), de Akira Kurosawa– a una descripción del Surinam del siglo XVIII. En lugar de yuxtaponer relatos individuales, presenta la situación tal como fue vista por los ojos de tres agentes colectivos –los esclavos negros, los funcionarios holandeses y los misioneros moravos– y luego añade sus propios comentarios sobre los tres textos.[79] Dicho de otro modo, ofrece un ejemplo de la narración "multivocal" o "polifónica" recomendada por el crítico ruso Mikhail Bajtin.[80]

[76] Vargas Llosa (1984), p. 67.
[77] Mann (1971); *cf.* Mann (1979).
[78] Ginzburg (1976, 1984).
[79] Price (1990).
[80] Bajtin (1981).

Es una lástima que la mayoría de los historiadores profesionales (no puedo hablar por los antropólogos y los sociólogos) se hayan negado hasta ahora a reconocer la poética de su trabajo, las convenciones literarias que siguen. En cierto sentido, es difícil negar que los historiadores construyen los objetos que estudian agrupando acontecimientos en movimiento, como "la revolución científica" o "la guerra de los Treinta Años", que sólo son visibles retrospectivamente. Una cuestión más fundamental fue planteada hace mucho tiempo por Kennneth Burke en *The rhetoric of motives* (1950): la de que si la acción humana no sigue, como el habla y la escritura, las reglas de la retórica (idea que informa las perspectivas dramatúrgicas de Erving Goffman y Victor Turner) (véase *supra*, p. 62).

Igualmente difícil es negar el papel de la ficción "en los archivos", como lo expresa Natalie Davis en un libro reciente donde trata algunos de los problemas planteados por el crítico literario Stephen Greenblatt (véase *supra*, p. 120). En su estudio de la Francia del siglo XVI, Davis se interesa en esencia por el lugar de las técnicas retóricas y narrativas en la construcción de textos como las declaraciones de testigos, el interrogatorio de sospechosos o las peticiones de perdón, es decir, en documentos que los historiadores positivistas tradicionalmente han tratado como relativamente dignos de confianza. Inicia su estudio observando que, al igual que a otros historiadores, a ella le enseñaron "a despojar nuestros documentos de los elementos narrativos a fin de llegar a los hechos puros", pero a continuación confiesa que descubrió –tal vez como consecuencia del desafío de Greenblatt y White– que el arte de narrar es en sí un tema histórico de gran interés.[81]

Por otra parte, es por igual lamentable que White y sus seguidores, para no hablar de los teóricos de la narrativa, aún no hayan enfrentado con seriedad la cuestión de si la historia es un género literario o un grupo de géneros independiente; si tiene sus propias formas de narrativa y su propia retórica, y si sus convenciones incluyen (como seguramente lo hacen) reglas sobre la relación de las afirmaciones con la evidencia, además de reglas de representación. Ranke, por ejemplo, no escribía ficción pura. Los documentos no sólo servían de apoyo a su narración, sino que obligaban al narrador a no hacer afirmaciones que no pudiera probar.

Algo similar podría decirse de los sociólogos y los antropólogos. Ya sea que utilicen documentos o que construyan sus descripciones ente-

[81] Davis (1979; 1987, esp. p. 3).

ramente a base de entrevistas, tanto las conversaciones como la observación personal siguen una estrategia de investigación que incluye criterios de confiabilidad, representatividad, etc. Por tanto, lo que deberíamos estar examinando (en lugar del viejo dilema entre realidad y ficción, ciencia y arte) es la compatibilidad o el conflicto entre esos criterios y las diferentes formas de texto o retórica. Sin embargo, ese terreno intermedio, el de las "ficciones de representación de hechos reales" (la máscara de imparcialidad, la afirmación de conocimiento privilegiado, el uso de estadísticas para impresionar al lector, etc.), apenas empieza a ser explorado.[82]

[82] Hexter (1968), pp. 381 y ss.; White (1976); Weber (1980); Siebenschuh (1983); Megill y McCloskey (1987); Rosaldo (1987); Agar (1900).

5. TEORÍA Y CAMBIO SOCIAL

En los capítulos anteriores hemos criticado a varios enfoques, desde el funcionalismo hasta el estructuralismo, porque no explican el cambio. ¿Cómo se explica el cambio? ¿Puede dejarse a los historiadores y sus conceptos tradicionales, o los teóricos sociales también tienen una aportación que hacer? ¿Existe una teoría del cambio social, o al menos un modelo?

En este capítulo enfocaré el problema desde dos direcciones opuestas. En primer lugar trabajando hacia adentro, de lo general a lo particular, yuxtaponiendo modelos generales del cambio a la historia de sociedades particulares, a fin de ver hasta dónde los modelos no encajan con la realidad histórica y en qué aspectos es preciso adaptarlos o modificarlos. Veremos a los historiadores dedicados a su tarea predilecta, la de "resquebrajar", como lo llama Hexter (véase *supra*, p. 35), cincelando la teoría, como un escultor al atacar un bloque de mármol. A continuación nos volveremos hacia el proceso complementario de "adherir", de construir en lugar de destruir, trabajando hacia afuera, yendo de lo particular a lo general. El objeto de ese ejercicio será dar cuenta del proceso de cambio en sociedades específicas, con la esperanza de que esas explicaciones y descripciones sean útiles en la construcción de un modelo general revisado. En una última sección se intentará hacer al menos un balance provisorio, y también proponer algunas reflexiones sobre la relación problemática entre los acontecimientos y las estructuras.

Es preciso destacar desde el principio que el término "cambio social" es ambiguo. A veces se emplea en sentido estrecho para referirse a alteraciones de la estructura social (el equilibrio entre las diferentes clases, por ejemplo), pero también se usa en un sentido mucho más amplio que

incluye la organización política, la economía y la cultura. En este capítulo el énfasis se pone en la definición más amplia.

Igual que las filosofías de la historia, de las cuales es imposible distinguirlos por completo, los modelos o las teorías del cambio social pueden concretarse en una serie de tipos principales. Algunos son lineales, como las filosofías de la historia judeo-cristianas o el modelo de la "modernización" que tanto éxito tuvo entre los sociólogos y economistas del desarrollo en la generación anterior. Otros son cíclicos, como las teorías clásicas del cambio revividas por Maquiavelo y otros durante el Renacimiento, o las ideas del gran historiador árabe del siglo XIV, Ibn Khaldun, o más recientemente, *La decadencia de Occidente,* de Oswald Spengler (1918-1922) y *El estudio de la historia,* de Arnold Toynbee (1935-1961). Entre las teorías cíclicas de aplicación más restringida está la de las "ondas largas" de Kondratieff, la de los ciclos económicos cortos de Juglar y la descripción de Pareto de la "circulación de las elites", mismas que han resultado útiles a algunos historiadores.

También puede ser útil distinguir los modelos que destacan los factores internos del cambio, que, con frecuencia, describen la sociedad en términos de metáforas orgánicas como "crecimiento", "evolución" y "decadencia", de los modelos que acentúan los factores externos y emplean términos como "préstamo", "difusión" o "imitación". Esta última tradición es representada por Gabriel Tarde, cuya obra, *Laws of imitation* (1890) inició una polémica con Durkheim, y por Thorstein Veblen, cuyo estudio, *Imperial Germany and the industrial revolution* (1915) se centraba en el concepto de "préstamo". Como en la actualidad se suele condenar el difusionismo como una teoría superficial y mecánica, quizá valga la pena señalar que en manos de Tarde y Veblen no era nada de eso. Mucho antes de que la teoría de la recepción se pusiera de moda, ambos autores estaban interesados en diferencias de receptividad a las nuevas ideas. Veblen, por ejemplo, hablaba de la particular "propensión a tomar préstamos" de los alemanes, los escandinavos y los japoneses. Más recientemente se ha examinado con detalle la difusión de patrones culturales dentro de una sociedad determinada. La difusión de arriba hacia abajo ha sido estudiada con cierto detalle por el sociólogo hindú M. N. Srinivas, que la llama "sanscritización", y por el historiador francés Georges Duby.[1] Ese problema reaparecerá más adelante en este capítulo (p. 180).

[1] Srinivas (1966); Duby (1968).

Sin embargo, en una relación relativamente breve, quizá lo mejor sea empezar por describir los dos principales modelos hoy en uso, el de conflicto y el de evolución o, para abreviar, el de Marx y el de Spencer. No es preciso decir que, necesariamente, se presentarán en forma simplificada.

EL MODELO DE SPENCER

"Spencer" es un rótulo conveniente para un modelo que destaca la evolución social, o en otras palabras, el cambio que es gradual y acumulativo (la "evolución", en oposición a la "revolución") y que es esencialmente determinado desde adentro ("endógeno", en oposición a "exógeno"). Ese proceso endógeno suele describirse en términos de la "diferenciación estructural", es decir, como un viraje de lo simple, no especializado e informal, hacia lo complejo, especializado y formal, o en las palabras del propio Spencer, el viraje desde la "homogeneidad incoherente" hacia la "heterogeneidad coherente".[2] Éste es, en líneas generales, el modelo de cambio utilizado por Durkheim y Weber.

Durkheim, que estaba en desacuerdo con Spencer en muchos puntos, lo siguió haciendo su descripción del cambio en términos esencialmente evolutivos. Subrayó la gradual sustitución de la simple "solidaridad mecánica" (en otras palabras, la solidaridad de lo similar) por una más compleja "solidaridad orgánica", la solidaridad de lo complementario, gracias a la creciente división del trabajo operada en la sociedad.[3] En cuanto a Weber, tendía a evitar el término "evolución", pero de todos modos veía la historia como una tendencia gradual aunque irreversible hacia formas de organización cada vez más complejas e impersonales como la burocracia (véase *supra*, p. 42) y el capitalismo. Por tanto, no es muy difícil hacer una síntesis de las ideas de Durkheim y Weber acerca del cambio social, como lo han hecho Talcott Parsons y otros.[4]

El resultado es un modelo de modernización en que el proceso de cambio es visto, esencialmente, como un desarrollo desde adentro, y donde el mundo exterior entra sólo como un estímulo para la "adaptación". La "sociedad tradicional" y la "sociedad moderna" son presentadas como tipos antitéticos, según las siguientes líneas.

[2] Spencer (1876-1885); Sanderson (1990), pp. 10-35.
[3] Durkheim (1893); *cf.* Lukes (1973), cap. 7.
[4] Parsons (1966).

1. La jerarquía social tradicional se basa en el nacimiento (la "adscripción"), y en ella, la movilidad social es baja. La jerarquía moderna, en cambio, se basa en el mérito (las "realizaciones"), y en ella la movilidad es alta. La sociedad de "estados u órdenes" (véase *supra*, p. 76) ha sido reemplazada por una sociedad de "clases", en la que hay mayor igualdad de oportunidades. Pero de nuevo, en la sociedad tradicional la unidad básica es un grupo reducido en el que todos se conocen, una "comunidad" (*Gemeinschaft*), como la llamó Ferdinand Tönnies (*supra*, p. 20). Después de la modernización, la unidad básica es una gran "sociedad" impersonal (*Gesellschaft*). En la esfera económica esa impersonalidad adopta la forma del mercado, con lo que Adam Smith llamó su "mano invisible", mientras que, en la esfera política, toma la forma de lo que Weber llamó "burocracia". En resumen, en la fórmula de Parsons, el "universalismo" sustituye al "particularismo". Por supuesto los grupos "comunitarios" no desaparecen, sino que se adaptan a la nueva situación. Para actuar en una sociedad más amplia adoptan la forma de asociaciones voluntarias con fines específicos: profesiones, iglesias, clubes, partidos políticos, etcétera.

2. Esos modos antitéticos de organización social están asociados con actitudes antitéticas (si no es que "mentalidades", véase *supra*, p. 109): las actitudes hacia el cambio, por ejemplo. En la sociedad tradicional, donde el cambio es lento, las personas tienden a ser hostiles al cambio o a no darse cuenta de que ha ocurrido (fenómeno que a veces se describe como "amnesia estructural").[5] Por su parte, los miembros de sociedades modernas, donde el cambio es rápido y constante, tienen clara conciencia de él, lo esperan y lo aprueban. De hecho muchas acciones se justifican en nombre del "mejoramiento" y del "progreso", al tiempo que algunas instituciones e ideas son condenadas como "superadas". La humanidad –o buena parte de ella– ha pasado de una situación donde "nuevo" era un término insultante a otra donde es una recomendación en sí. Desde el siglo XVIII, el futuro ha llegado a ser percibido, entre las elites de Europa occidental, no como una mera reproducción del presente, sino como un espacio para el desarrollo de proyectos y tendencias.[6]

3. A esos contrastes básicos pueden agregarse algunos otros. La cultura de las sociedades tradicionales se describe a menudo como religiosa, mágica e incluso irracional, mientras que la de las sociedades modernas es

[5] Barnes (1947), p. 52.
[6] Koselleck (1965).

vista como secular, racional y científica. Weber, por ejemplo, consideraba que tanto la secularización o, en su denominación, el "desencantamiento del mundo" (*Entzauberung der Welt*), y el ascenso de formas más racionales de organización –"la burocratización del mundo"–, eran características centrales del proceso de modernización, con el sentido protestante de la "misión" y su "ascetismo mundano" (*innerweltliche askese*), como una etapa crucial del proceso. Dicho sea de paso, el uso del término "racional" no significa que Weber aprobara de todo corazón un proceso que, en realidad, es profundamente ambivalente.

Es evidente el paralelismo entre este modelo del cambio sociocultural y ciertos modelos bien conocidos del crecimiento económico. Por ejemplo, teóricos del crecimiento económico han destacado el "despegue" de una sociedad preindustrial, vista como estática, a una sociedad industrial donde el crecimiento es la condición normal. "El interés diverso aparece como construido desde sus hábitos y estructura institucional."[7] Los teóricos del desarrollo político han destacado tanto la difusión de la participación política (o, para emplear un término más anticuado, de la "democracia") como el ascenso de la burocracia.

El contraste entre las sociedades tradicionales y las modernas ha sido elaborado con el apoyo de las aportaciones de otras disciplinas. Los geógrafos, por ejemplo, han sugerido que la modernidad está asociada con los cambios en la concepción del espacio, que pasa a ser tratado como algo abstracto o "vaciable", en el sentido de que se encuentra disponible para propósitos diversos antes que destinado a una función determinada.[8] Los psicólogos sociales han descrito el desarrollo de una personalidad "moderna", como una característica social determinada por un autocontrol cada vez mayor y también por la capacidad de empatía con otros.[9] Los antropólogos sociales han contrastado modos de pensar tradicionales y modernos (véanse pp. 109, 135).

Sin embargo, los teóricos sociales se sienten cada vez más incómodos con las premisas que subyacen en ese modelo, en especial con su triunfalismo y su supuesto de teleología.[10] Hasta en el campo de la historia económica la idea del progreso hacia una sociedad cada vez más opulenta ha sido contestada, y se ha propuesto un modelo alternativo ecológico, para

[7] Rostow (1958).
[8] Sack (1986).
[9] Elias (1939); Lerner (1958), pp. 47-52.
[10] Tipps (1973).

el cual la innovación tecnológica se explica esencialmente como una reacción ante la desaparición de algún recurso y la consiguiente necesidad de encontrar un sustituto.[11]

En realidad, el modelo evolutivo ha recibido críticas tan severas en los últimos años que, por simple justicia, debemos empezar por señalar sus méritos. La idea de una secuencia de cambios sociales que se suceden, en forma si no inevitable al menos muy probable, no es algo que los historiadores puedan rechazar a priori. Tampoco se puede rechazar de antemano la idea de la "evolución", con sus resonancias darwinianas.[12] W. G. Runciman ha afirmado que "el proceso por el que las sociedades evolucionan es análogo, aunque no en modo alguno equivalente, a la selección natural", destacando lo que llama la "selección competitiva de prácticas".[13] Con este enfoque, buena parte de la historia –en particular la historia militar y económica, áreas donde la idea de competencia es más clara–, se vuelve más comprensible.

Otra notable ilustración de los méritos del modelo es el estudio de Joseph Lee sobre la sociedad irlandesa desde la Gran Hambruna de la década de 1840. Está organizado en torno al concepto de modernización con la esperanza de que ese término "resulte inmune a las preocupaciones parroquiales implícitas en conceptos igualmente elusivos y más emotivos, como gaelización y anglización". En este caso, la perspectiva comparativa permite ver lo general en lo particular, a la vez que sugiere explicaciones más profundas o estructurales para los cambios locales, que las propuestas anteriores de los historiadores locales.[14]

Para otra ilustración de las ventajas del modelo, podemos volvernos a Alemania. Historiadores con enfoques del pasado tan diferentes como Thomas Nipperdey y Hans-Ulrich Wehler, han examinado los cambios en la sociedad alemana desde fines del siglo XVIII en términos de modernización. Nipperdey, por ejemplo, ha explicado el crecimiento de las asociaciones voluntarias alrededor del año 1800, asociaciones fundadas con una variedad de objetivos muy específicos, como parte de la transición general de una "sociedad de órdenes" tradicional a una "sociedad de clases" moderna.[15]

[11] Wilkinson (1973).
[12] Wertheim (1974); Sanderson (1990), pp. 75-102; Hallpike (1986).
[13] Runciman (1980), p. 171; Runciman (1983-1989), pp. 2, 285-310.
[14] Lee (1973).
[15] Nipperdey (1972).

En cuanto a Wehler, ha hecho su propia contribución a la teoría con su concepto de "modernización defensiva", el cual emplea para caracterizar las reformas llevadas a cabo en Prusia y otros estados alemanes entre 1789 y 1815. Esas reformas agrarias, administrativas y militares fueron, según Wehler, una respuesta a lo que la clase dominante percibía como una amenaza derivada de la revolución francesa y de Napoleón.[16]

La idea de modernización defensiva es evidentemente susceptible de una aplicación más amplia. La concepción tradicional de la "Contrarreforma", por ejemplo, modelada sobre la "contrarrevolución", sugiere que, a mediados del siglo XVI, la Iglesia católica se reformó o se modernizó como reacción a la Reforma protestante. Del mismo modo, una serie de movimientos reformistas del siglo XIX, los "Jóvenes Turcos" en el Imperio otomano por ejemplo, o la "Restauración" Meiji en el Japón, pueden verse como respuestas a la amenaza representada por el ascenso de Occidente.

Es tiempo de pasar a los defectos de la teoría. Este modelo, formulado en países en vías de industrialización a fines del siglo XIX, fue elaborado en la década de 1950 para explicar los cambios en el tercer mundo (los países "subdesarrollados", como se llamaban en aquella época). No sorprende, por tanto, que historiadores de la Europa preindustrial en particular, hayan encontrado discrepancias entre el modelo y las sociedades concretas que estudian. Han expresado especialmente tres tipos de reservas: acerca de la dirección, la explicación y la mecánica del cambio social.

1. En primer lugar, si ampliamos nuestro horizonte más allá del último siglo o dos vemos con claridad que el cambio no es unilineal, que la historia no es una "calle de sentido único".[17] Dicho de otro modo, la sociedad no se mueve siempre en dirección al aumento de la centralización, la complejidad, la especialización, etc. Algunos adherentes de la teoría de la modernización, como por ejemplo S. N. Eisenstadt, admiten lo que este último llama la "regresión a la descentralización", pero el impulso de la teoría va en dirección contraria. La regresión todavía no ha recibido el análisis completo que seguramente requiere.[18]

Un ejemplo de una tendencia regresiva muy conocida por los historiadores es la de Europa en la época de la decadencia del Imperio romano

[16] Wehler (1987).
[17] Stone (1977), p. 666.
[18] Eisenstadt (1973); Runciman (1983-1989), pp. 2, 310-320.

y las invasiones de los "bárbaros" (categoría que también merece ser reexaminada a la luz de la antropología histórica). La crisis estructural del Imperio romano en el siglo III d. C., fue seguida por la caída del gobierno central, la declinación de las ciudades y una creciente tendencia a la autonomía local, a nivel económico y político. Los lombardos, los visigodos y otros invasores pudieron vivir bajo sus propias leyes, de modo que hubo un viraje del "universalismo" al "particularismo". Los intentos de algunos emperadores para asegurarse de que sus hijos los sucedieran, hace pensar que también hubo un viraje de las realizaciones a la adscripción. Al mismo tiempo, el cristianismo pasó a ser la religión oficial del imperio después de la conversión de Constantino, y la Iglesia adquirió una importancia creciente en la vida cultural, política e incluso económica, al tiempo que las actitudes seculares iban dejando el lugar a otras más orientadas hacia el otro mundo.[19]

En otras palabras, el caso del tardío Imperio romano ilustra lo opuesto del proceso de "modernización" en casi cualquier dominio social. Lo total de la inversión puede ser considerado como prueba de que las diferentes tendencias están conectadas, como suponen los spencerianos, y en ese sentido, ello apoya las teorías de la evolución social. De todos modos, con demasiada frecuencia esas teorías han sido propuestas en una forma que implica que no hay regresiones. El hecho de que los términos "urbanización", "secularización" y "diferenciación estructural" no tengan opuestos en el lenguaje de la sociología, nos dice más sobre las premisas de los sociólogos que sobre la naturaleza del cambio social.

El propio término "modernización" da la impresión de un proceso lineal. Sin embargo, los historiadores de las ideas saben muy bien que la palabra "moderno" que, irónicamente, se usaba ya en la edad media, se ha llenado con significados muy diferentes en distintos siglos. Incluso el modo en que utilizaban ese concepto Ranke y Burckhardt, ambos convencidos de que la historia moderna empezaba en el siglo XV, hoy parece curiosamente anticuado. Ranke destacaba la construcción del Estado y Burckhardt acentuaba el individualismo, pero ninguno de los dos tuvo nada que decir acerca de la industrialización. Esa ausencia no debe sorprender, puesto que la revolución industrial todavía no había penetrado en el mundo de lengua alemana cuando Ranke escribía sus *Pueblos germánicos y latinos* (1828) y Burckhardt su *Civilización del Renacimiento* (1860), pero significa sin duda que la modernidad de ellos no es la nuestra.

[19] Brown (1971), pp. 111-112.

El problema con la modernidad, dicho de otro modo, es que cambia constantemente. En consecuencia, los historiadores se han visto obligados a acuñar el contradictorio término "moderno temprano" para referirse al periodo entre el fin de la edad media y el comienzo de la revolución industrial. Por razones similares, algunos analistas de la sociedad contemporánea han llegado a describirla no sólo como "posindustrial" y "capitalista tardía", sino también como "posmoderna".[20] Podría haber buenas razones para inventar nuevos conceptos para el análisis de los cambios de los aproximadamente últimos veinte años, en áreas en apariencia tan distintas como la economía y las artes. Sin embargo, para un historiador y, sobre todo, para un historiador interesado en los periodos de larga duración, la elección del término "posmoderno" no puede sino parecer un ejemplo más de la hipérbole a que han recurrido generaciones de intelectuales, desde el Renacimiento en adelante, para persuadir a otros de que su época o su generación es especial. La retórica de cualquiera de las generaciones sonaría sumamente plausible, si no recordáramos a las anteriores.

2. En segundo lugar, los historiadores tienen dudas acerca de la explicación del cambio social inherente al modelo de Spencer, el supuesto de que el cambio es en esencia interno al sistema social, que es el desarrollo de un potencial, el crecimiento de un árbol que echa ramas. Eso podría ser cierto si fuera posible aislar una sociedad determinada del resto del mundo, pero en la práctica podemos encontrar muchos casos de cambio social provocado por encuentros entre culturas. Fue para examinar ese proceso que los antropólogos, cuya disciplina misma creció en el contexto del contacto entre culturas, desarrollaron el concepto de "aculturación". El valor de ese término se ha visto claramente ilustrado con el estudio de los modos en que historiadores que desconocían la antropología, solían hablar de los contactos entre cristianos y musulmanes en España. Hasta cierto punto, ellos hicieron el mismo trabajo que los antropólogos empleando términos diferentes, pero tuvieron mucho menos que decir sobre los mecanismos del cambio.[21]

Las conquistas son un tipo especialmente dramático de encuentros entre culturas, rara vez analizado por los teóricos sociales.[22] La conquista de Inglaterra por los normandos en 1066, por ejemplo, ha sido descrita

[20] Bell (1976); Habermas (1981); Kolakowski (1986); Harvey (1990).
[21] Dupront (1965); Glick y Pi-Sunyer (1969).
[22] Foster (1960).

como "el ejemplo clásico en la historia europea, de la ruptura de un orden social por la súbita introducción de una tecnología militar extranjera".[23] Fuera de Europa, la conquista española de México y Perú y la conquista británica de India son ejemplos, igualmente clásicos, de cambio social introducido desde el exterior (en todos los casos, con ayuda de una nueva tecnología militar). En todos esos casos las elites tradicionales fueron hechas a un lado por los recién llegados.

Los cambios en la base de la jerarquía social no fueron menos profundos, y parecen haber sido, al menos en parte, resultado de malentendidos, un factor de la historia social que, como la ignorancia, no ha recibido la atención que merece. Los funcionarios de la East India Company, por ejemplo, veían la estructura social de la India, a través de anteojos ingleses, como un sistema de terratenientes y arrendatarios. Veían a los *zamindars*, que eran más o menos recaudadores de impuestos, como terratenientes. Los recién llegados tenían el poder de convertir sus percepciones en realidad tratando a los *zamindars* como terratenientes. Así, en un caso clásico de "construcción" o reconstrucción cultural, la mala comprensión de la estructura social condujo a un cambio de la estructura social.[24]

En el caso de la conquista normanda tenemos menos información, pero podemos sospechar que algo similar ocurrió en Inglaterra después de 1066. Los normados no entendieron el complejo sistema social de los anglosajones, donde el estatus se expresaba en diferentes cantidades de *wergild*, es decir, en el monto que debería pagarse en compensación a los familiares de una víctima, si la persona fuera muerta. Por no entender eso, los normandos redujeron la Inglaterra anglosajona a una sociedad de siervos, hombres libres y caballeros. Igual que el ejemplo anterior, éste parece indicar que algunos grupos pueden ser más importantes que otros en la "constitución" cultural de la sociedad (véase *supra*, p. 143). También parece indicar la importancia de un periodo de innovación relativamente breve, después del cual la sociedad se "cristaliza" en estructuras relativamente inflexibles.

Las epidemias ilustran otro tipo de penetración del exterior. En 1348, por ejemplo, la peste negra, transmitida por las ratas, invadió Europa desde Asia y mató a alrededor de un tercio de la población en poco tiempo. La subsiguiente escasez de mano de obra condujo a importantes cambios a largo plazo en la estructura social europea. La conquista española

[23] White (1962), p. 38.
[24] Neale (1957); Cohn (1987), pp. 1-17.

del nuevo mundo fue acompañada por la difusión de enfermedades europeas, como la viruela, a las que la población indígena era extremadamente vulnerable. Las estimaciones varían, pero se acepta en general que en la primera generación, después de la conquista de México, murieron varios millones de personas, probablemente la mayoría de la población.[25]

En todos estos casos, el impacto violento de las fuerzas exteriores a la sociedad en cuestión, hace que sea impropio examinarlas como meros estímulos para la adaptación, que es la única función asignada a los factores externos en el modelo de Spencer.

3. Si queremos entender *por qué* se produce el cambio social, una buena estrategia podría ser la de empezar por examinar *cómo* se produce. Por desgracia, el modelo de Spencer no hace mayor referencia a la mecánica del cambio. Esa carencia estimula la falsa suposición de la unilinealidad y da al proceso de cambio la apariencia de una sucesión de etapas sin tropiezos y casi automática, como si las sociedades no tuvieran que hacer más que subirse a una escalera mecánica.

Un ejemplo inusitadamente explícito de lo que podríamos llamar "el modelo de la escalera mecánica", es el estudio de Rostow de las etapas del crecimiento económico, desde la "sociedad tradicional", pasando por el "despegue", hasta la etapa del "consumo masivo". Para un enfoque contrastante, podemos volvernos al historiador económico Alexander Gerschenkron y a su argumentación de que las naciones de industrialización tardía, como Alemania y Rusia, se apartaron del modelo de las de industrialización temprana, en particular Inglaterra. En estos últimos casos, el papel del Estado fue mayor y el motivo de los beneficios tuvo menos importancia. El modelo temprano era inadecuado para los que llegaron tarde, justamente porque éstos tenían prisa por alcanzar a sus predecesores.[26] Los que llegaron tarde tuvieron tanto ventajas como desventajas, en comparación con los que se industrializaron temprano, pero ambos vivieron situaciones diferentes.

Las ventajas de los que llegaron tarde han sido generalizadas en una teoría del cambio por el historiador holandés Jan Romein, quien formuló lo que llamó la ley de la "ventaja del retraso", en el sentido de que una sociedad innovadora estaba generalmente "retrasada" en la generación anterior. La fundamentación de ese efecto de salto de rana o "dialéctica del progreso" es que una sociedad innovadora tiende a invertir demasia-

[25] McNeill (1976); Postan (1972); Crosby (1986).
[26] Rostow (1958); Gershenkron (1962), pp. 5-30.

do –tanto metafórica como literalmente– en esa innovación particular y, por tanto, no se adapta cuando la situación tiende a normalizarse.[27] Se podría sostener que la historia cultural de Occidente ilustra bastante bien esa teoría, en cuanto que el Renacimiento se produce en Italia (cultura que no había invertido mucho en el gótico o en la escolástica, como lo habían hecho los franceses), mientras que el romanticismo se desarrolla en Alemania (cultura que no había invertido mucho en la Ilustración).

En forma similar, E. A. Wrigley ha comparado los procesos de cambio social en Gran Bretaña y en Holanda. Hacia mediados del siglo XVIII, la población trabajadora de una región rural de Holanda, Veluwe, ya se dedicaba a la producción de papel y textiles además de a la agricultura. Esa región, que no tenía ciudades ni fábricas, era ya "moderna" en el sentido de que la diferenciación estructural ya se había producido y la mayoría de los adultos eran alfabetos. En otras palabras, Veluwe es un ejemplo de modernización sin industrialización. Por el contrario, el norte de Inglaterra a comienzos del siglo XIX es un caso de industrialización sin modernización, ya que allí las ciudades y las fábricas coexistían con el analfabetismo y con un fuerte sentido de comunidad.[28]

La enseñanza de estos ejemplos parecería ser la de que no debemos buscar las consecuencias de la industrialización (suponiendo que sean uniformes), sino más bien el "ajuste" de la compatibilidad entre diferentes estructuras socioeconómicas y el crecimiento económico. El ejemplo de Japón apunta en el mismo sentido, revelando la asociación de un desempeño económico notable con valores y estructuras muy diferentes de los del Occidente. De ahí la búsqueda de una analogía de la ética protestante por los sociólogos weberianos. Uno de ellos, Robert Bellah, halló indicios de un ascetismo de este mundo (incluyendo un concepto, *tenshoku*, muy similar al de "misión"), pero también llamó la atención hacia "una penetración de la economía por consideraciones políticas" en Japón, en marcado contraste con la historia de Occidente.[29]

En resumen, el cambio social parece ser multilineal antes que unilineal. Hay más de un camino hacia la modernidad. Esos caminos no son necesariamente llanos, como lo demuestran los ejemplos de Francia después de 1789 y de Rusia después de 1917. Para un análisis del cambio

[27] Romein (1937).
[28] Wrigley (1972-1973).
[29] Bellah (1957), pp. 114-117.

social que destaca la crisis y la revolución, podemos pasar al modelo de Marx.

EL MODELO DE MARX

"Marx", igual que "Spencer", es un útil recurso taquigráfico que utilizaremos para referirnos a un modelo de cambio social al que Engels, Lenin, Lukács y Gramsci (entre otros) han hecho contribuciones. En una sola oración, éste podría describirse como un modelo o una teoría que comprende una sucesión de sociedades ("formaciones sociales") que dependen de sistemas económicos ("modos de producción") y que tienen conflictos internos ("contradicciones") que llevan a la crisis, la revolución y el cambio discontinuo. Desde luego, hay ambigüedades en la teoría que permiten que diferentes intérpretes destaquen, respectivamente, la importancia de las fuerzas económicas, políticas y culturales, y discutan si la fuerzas productivas determinan las relaciones de producción o viceversa.[30]

En algunos aspectos Marx ofrece poco más que una variante del modelo de modernización que, en consecuencia, podemos examinar más o menos rápido. Igual que Spencer, Marx incluye la idea de una sucesión de formas de sociedad: tribal, esclavista, feudal, capitalista, socialista y comunista. Al feudalismo y al capitalismo, las formas sociales que se han estudiado con mayor detalle, las define prácticamente como opuestas, así como a la sociedad tradicional y la moderna. Al igual que Spencer, Marx explica el cambio social en términos fundamentalmente endógenos, destacando la dinámica interna del modo de producción.[31] Sin embargo, al menos en algunas versiones, el modelo de Marx responde a las tres críticas del modelo spenceriano resumidas más arriba.

Primero, en el modelo hay un espacio para el cambio en la dirección "equivocada", por ejemplo, la llamada "refeudalización" de España e Italia y el ascenso de la servidumbre en Europa central y oriental, al tiempo que en Inglaterra y la República Holandesa, se producía el ascenso de la burguesía. En realidad, algunos análisis marxistas, y en particular los de Immanuel Wallerstein, destacan, como hemos visto, la interdependencia entre el desarrollo económico y social en el centro y el "desarrollo del subdesarrollo" en la periferia (véase *supra*, p. 95).

[30] Cohen (1978); Rigby (1987).
[31] Sanderson (1990), pp. 50-74.

En segundo lugar, en el modelo de Marx hay espacio para explicaciones exógenas del cambio social. En el caso de Occidente, se acepta en general que ha sido un lugar subordinado. En la famosa controversia entre marxistas de la década de 1950 sobre la transición del feudalismo al capitalismo, la explicación de Paul Sweezy de la declinación del feudalismo por factores externos, como la reapertura del Mediterráneo y el consiguiente aumento del comercio y de las ciudades, fue recibida por un coro de rechazo.[32] Por otra parte, el propio Marx veía a la sociedad asiática como carente de mecanismos internos de cambio. Escribiendo acerca de los británicos en la India, sugirió que la función de los conquistadores (o la "misión", como él dijo) era destruir el marco social tradicional y posibilitar el cambio.[33]

En general puede decirse que, mientras que Spencer presenta el proceso de modernización como una serie de procesos paralelos en diferentes regiones, Marx ofrece una descripción más global que destaca las conexiones entre los cambios ocurridos en una sociedad con los cambios en otras. Wallerstein, por ejemplo, estudia, como hemos visto (p. 95), no el ascenso de Estados o economías europeos individuales sino la economía mundial, o dicho de otro modo, el sistema internacional; pone el acento en los aspectos exógenos del cambio.[34]

En tercer lugar, Marx está mucho más interesado que Spencer en la mecánica del cambio social, sobre todo en el caso de la transición del feudalismo al capitalismo. El cambio es visto en términos esencialmente dialécticos. En otras palabras, el acento está puesto en el conflicto y en las consecuencias que son no sólo inesperadas, sino opuestas de lo que se planeaba o esperaba. Formaciones sociales que en un momento desencadenaron fuerzas productivas, más tarde "se convirtieron en sus cadenas", así fue que la burguesía cavó su propia fosa al dar origen al proletariado.[35]

Los marxistas están en desacuerdo acerca de la cuestión del desarrollo unilineal o multilineal. El esquema tribal-esclavista-feudal-capitalista-socialista es obviamente unilineal. Sin embargo, el propio Marx consideraba que ese esquema sólo era válido para la historia de Europa. No esperaba que la India, y ni siquiera Rusia, siguieran el camino occidental, aunque no expresó claramente qué camino esperaba que siguieran. Dos análisis relativamente

[32] Hilton (1976).
[33] Avineri (1968).
[34] Frank (1967); Wallerstein (1974).
[35] Marx y Engels (1848); *cf.* Cohen (1978).

recientes, dentro de la tradición marxista, son firmemente multilineales. Perry Anderson, por ejemplo, destaca la variedad de caminos posibles hacia la modernidad al escoger la metáfora balística de la "trayectoria" de preferencia a la de "evolución", y al describir "pasajes" de la antigüedad al feudalismo y "linajes" del Estado absolutista.[36] De nuevo, Barrington Moore distingue tres rutas históricas principales hacia el mundo moderno: la ruta "clásica" de la revolución burguesa, como en los casos de Inglaterra, Francia y Estados Unidos; la revolución campesina (en lugar de proletaria) en los casos de Rusia y China; y la revolución conservadora, o revolución desde arriba, como en los casos de Prusia y Japón.[37]

El énfasis en la revolución (véase *supra*, p. 43) es por supuesto una característica destacada del modelo de Marx, en contraste con el de Spencer. En el caso de Spencer, el cambio es suave, gradual y asintomático, y las estructuras evolucionan como si lo hicieran por sí mismas. En el de Marx, el cambio es abrupto y las viejas estructuras se rompen en el curso de una secuencia de acontecimientos dramáticos. En la revolución francesa, por ejemplo, la abolición de la monarquía y del sistema feudal, la expropiación de la Iglesia y de los aristócratas, la sustitución de las provincias por departamentos, etc., se produjeron todas en un tiempo relativamente corto.

La tensión, por no decir "contradicción", en el sistema marxiano entre el determinismo económico y el voluntarismo colectivo de la revolución ha sido señalada con frecuencia, y ha habido batallas entre diferenes escuelas de interpretación. Así el modelo de Marx plantea, sin resolverlo, el problema de la relación entre los acontecimientos políticos, el cambio social y el problema de la acción humana resumido en la famosa frase: "Los hombres hacen la historia, pero no en circunstancias escogidas por ellos mismos." Los seguidores de Marx han sido clasificados como marxistas "económicos", "políticos" y "culturales", según sus diferentes interpretaciones de este epigrama.

A pesar de –o debido a– esas tensiones, el modelo de Marx parece responder a las críticas de los historiadores mejor que el modelo de Spencer. Esto no es del todo una sorpresa, ya que ese modelo es mucho más conocido por los historiadores y muchos de ellos lo han modificado. Es difícil pensar en una contribución de primera magnitud a la historia social (a diferencia de la sociología histórica) que utilice a Spencer como

[36] Anderson (1974 a, b); *cf.* Fullbrook y Skocpol (1984).
[37] Moore (1966); *cf.* Smith (1984).

marco teórico. En cambio, el modelo de Marx es utilizado en estudios clásicos de historia social, como el célebre *La formación de la clase obrera en Inglaterra,* de E. P. Thompson (1963), *The republic in the village* (1970) de Maurice Agulhon, que trata de la parte oriental de Provenza en la primera mitad del siglo XIX, o *Capitalismo en el campo* de Emilio Sereni (1947), referido a Italia en la generación siguiente a la unificación en 1860.

Quizá no sea coincidencia que estos tres libros, y otros que podríamos haber citado, se ocupen del siglo de Marx y de la transición que él conoció y analizó mejor, el ascenso del capitalismo. El modelo de Marx es mucho menos satisfactorio, como una interpretación de los viejos regímenes de las sociedades preindustriales. No toma en cuenta los factores demográficos, que podrían haber sido los más importantes motores del cambio en esas sociedades (véase *infra,* p. 177). Tampoco tiene mucho que ofrecer en cuanto al análisis del conflicto social en esas sociedades. En la práctica, los historiadores marxistas de los antiguos regímenes emplean una versión débil del modelo, cuando lo que se necesita es una versión modificada. Por ejemplo, el conflicto social en Francia en el siglo XVII, ha sido presentado como un presagio de los conflictos del XIX (véase *supra,* p. 75). Hace relativamente poco tiempo que los historiadores marxistas toman en serio otras solidaridades sociales, aparte de las de clase, y el título del artículo de Thompson, "Class struggle without class", ilustra no sólo el amor del autor por las paradojas, sino también la dificultad de hallar una conceptualización alternativa.[38]

¿UN TERCER CAMINO?

Dada la existencia de dos modelos de cambio social, cada uno con sus fuerzas y debilidades particulares, vale la pena investigar la posibilidad de una síntesis. Esto puede sonar algo así como una boda alquímica, es decir, una unión de los opuestos, pero por lo menos en algunos aspectos, Marx y Spencer son complementarios antes que contradictorios.

Por ejemplo, se podría decir que el famoso relato de Tocqueville de la revolución francesa, que la presenta como un catalizador de cambios que ya habían empezado a producirse durante el antiguo régimen (véase *supra,* p. 18), es una mediación entre los modelos evolucionario y revolucionario del cambio. Hay un estudio del importante papel desempeñado

[38] Hobsbawm (1971); Thompson (1978a).

por los clubes políticos durante la revolución francesa, principalmente el Club de los Jacobinos, que parece indicar que el énfasis en el papel de las asociaciones voluntarias y en el cambio discontinuo son perfectamente compatibles.

Incluso *La formación de la clase obrera de Inglaterra,* de Thompson, que empieza con un ataque a la sociología en general y a la diferenciación estructural en particular, incluye una fascinante descripción del lugar que ocupaban las asociaciones gremiales y las sociedades de amigos en la Inglaterra de comienzos del siglo XIX, los "rituales de mutualidad" de la Hermandad de los Fabricantes de Malta, de la Sociedad Unánime y de otras, que da apoyo empírico a la propia teoría de la modernización que se propone minar.[39]

Ha habido otros signos de convergencia de los modelos, desde la década de 1960 por lo menos. Jürgen Habermas, por ejemplo, se apoya tanto en Marx como en Weber. La descripción de la construcción del mundo moderno, de Barrington Moore, es fundamentalmente marxista en su orientación, pero incorpora elementos de la teoría de la modernización; mientras que el ex alumno de Moore, Charles Tilly, es un "modernizador" capaz de responder a algunas de las críticas dirigidas a ese enfoque por los marxistas. Wallerstein combina un enfoque sustancialmente marxiano con elementos de la teoría evolucionaria en la que se formó, especialmente en la importancia que da a la competencia entre los Estados para obtener beneficios y hegemonía.

Sin embargo, una síntesis de Marx y Spencer, aunque fuera posible, tampoco respondería a todas las objeciones planteadas en las últimas páginas. En realidad los dos modelos tienen serias limitaciones en cuanto a perspectiva: los dos fueron desarrollados con el objeto de explicar la industrialización y sus consecuencias, y resultan mucho menos satisfactorios para explicar los cambios anteriores a la mitad del siglo XVIII. Por ejemplo, la "sociedad tradicional" en Spencer y la "sociedad feudal" en Marx son categorías esencialmente residuales, mundos colocados detrás del espejo donde las principales características de la sociedad "moderna" o "capitalista" están simplemente invertidas. El uso de términos como sociedad "preindustrial", "prepolítica" e incluso "prelógica" (véase *supra*, p. 111), es sumamente revelador en ese aspecto. Inversiones de ese tipo no conducen a un análisis realista.

[39] E. P. Thompson (1963), pp. 418-429.

¿Existe un tercer camino, un modelo o una teoría del cambio social que vaya más allá, tanto de Marx como de Spencer? La resurrección de la sociología histórica en la década de 1980 incluye una serie de tentativas para elaborar precisamente eso, por parte de Anthony Giddens, por ejemplo, Michael Mann y Charles Tilly.[40] Esos tres modelos tienen algunas características importantes en común, principalmente su énfasis en la política y la guerra. Giddens, por ejemplo, inicia su libro sobre *The nation-State and violence* con una crítica al evolucionismo social justamente porque insiste en los factores económicos ("recursos adjudicables") a expensas de los políticos.[41] Mann, al igual que Ernest Gellner, está particularmente interesado en el juego entre la producción, la coerción y la cognición en la historia humana, pero se concentra en el último de esos factores y ofrece lo que él llama una "historia del poder", en la que sugiere que "el crecimiento del Estado moderno, tal como puede medirse por las finanzas, se explica principalmente, no en términos internos, sino en términos de relaciones geopolíticas de violencia".[42] Tilly se interesa tanto por lo que él llama "capital" como por la coerción, pero afirma que va más lejos que sus predecesores, precisamente porque "ubica la organización de la coerción y la preparación para la guerra justo en el centro del análisis".[43]

En este aspecto, los tres sociólogos convergen no sólo entre ellos (y con Perry Anderson, cuyo libro, *Lineages of the absolutist State,* también se ocupaba de la influencia de la guerra), sino también con historiadores de la Europa de comienzos de la modernidad. Un grupo de esos historiadores sostiene desde hace algún tiempo, que la centralización política de los siglos XVI y XVII, la época de los Habsburgos y los Borbones, no fue mucho más que un producto secundario de las exigencias de la guerra, ilustrando así una teoría general cara a los historiadores alemanes de comienzos de siglo, la de "la primacía de la política exterior".

Esta argumentación continúa a grandes razgos como sigue: los siglos XVI y XVII fueron una época de "revolución militar" en que los ejércitos crecían más. Para mantener esos ejércitos, los gobernantes tenían que exprimir cada vez más y más a sus súbditos para recaudar cada vez más impuestos. Los ejércitos a su vez los ayudaban a obligar a la población a

[40] Giddens (1985); Mann (1986); Tilly (1990).
[41] Giddens (1985), pp. 8-9.
[42] Mann (1986), p. 490; *cf.* Gellner (1988).
[43] Tilly (1983); Parker (1988); Finer (1975), p. 96.

pagar los impuestos, estableciéndose así lo que Samuel Finer ha llamado el "ciclo de extracción-coerción".[44] El ascenso del Estado centralizado no fue tanto el resultado de un plan o de una teoría (como el "absolutismo"), como una consecuencia inesperada de la competencia por el poder a nivel internacional.

El otro problema en que los sociólogos históricos han venido concentrando su atención es el del "ascenso de Occidente", doblemente importante para cualquier teoría del cambio social porque el desafío consiste en explicar no sólo cómo (y cuándo) los europeos dejaron atrás a sus competidores económicos y militares, sino también qué consecuencias tuvo para el resto del mundo el establecimiento de la hegemonía europea. Max Weber pasó buena parte de su vida activa lidiando con esa cuestión. Marxistas como Wallerstein han hecho lo mismo. En formas diferentes, el historiador económico Eric Jones y el sociólogo John Hall han desarrollado recientemente explicaciones alternativas.

Si bien examina la política con cierto detalle, tomando elementos de la teoría de la empresa para señalar las "economías de escala" de que disfrutan los Estados grandes, Jones se interesa sobre todo por el cambio económico en Europa en periodos muy largos. Comparando y contrastando Europa con China y la India, sostiene que la industrialización fue "un crecimiento profundamente arraigado en el pasado". Su énfasis explicativo cae en la "variedad geológica, climática y topográfica" de Europa, que produjo "una dotación de recursos muy variada" y una menor vulnerabilidad a los desastres naturales.[45]

John Hall, por su parte, pone el acento en la política. Sugiere que el capitalismo no podía desarrollarse en lo que llama Estados "verticales" como el Imperio chino, donde el gobierno regía una serie de sociedades separadas y veía cualquier vinculación entre ellas, incluyendo los lazos económicos, como una amenaza a su poder. En China había demasiado Estado, mientras que en el Islam había muy poco, en el sentido de que los gobiernos eran demasiado débiles o tenían una vida demasiado corta para proveer los servicios que necesita una sociedad comercial. Si Adam Smith estaba en lo cierto, al sugerir que las condiciones políticas necesarias para "el más alto grado de opulencia" eran, simplemente, "paz, impuestos leves y una administración de justicia tolerable", Europa era un ejemplo de mediocridad áurea. En Europa la Iglesia y el Imperio se neu-

[44] McNeill (1983); Parker (1988); Finer (1975), p. 96.
[45] Jones (1981); *cf.* Baechler *et al.* (1988).

tralizaban mutuamente, lo que permitió el surgimiento de un "sistema multipolar" de Estados rivales en que se proveían servicios a los mercaderes sin interferir mucho en sus actividades.[46]

Los sociólogos históricos en efecto se han interesado en la historia del mundo preindustrial en general, y en la de la Europa de comienzos de la modernidad en particular. En la primera edición de este libro, yo sugería que el debate de los sociólogos acerca del cambio social se basaba, en su mayor parte, en ejemplos de los siglos XIX y XX, de modo que un historiador dedicado a los comienzos de la modernidad en Europa podía tener algo que aportar. Se podría pensar que el cambio del clima histórico en la década de 1980 ha eliminado la necesidad de la sección que sigue, donde se examinan seis estudios de caso de cambio social de comienzos de la modernidad. La razón por que se conservan es que estos seis estudios sugieren otros modos de ir más allá de Marx y de Spencer.

SEIS MONOGRAFÍAS EN BUSCA DE UNA TEORÍA

Ningún modelo del cambio social satisfará jamás por completo a los historiadores, debido al interés de éstos por la variedad y la diferencia. Por eso, como dijo una vez Ronald Dore, "no se pueden hacer omelettes sociológicos sin romper algunos huevos históricos". El ataque de Jack Hexter al marxismo tachándolo de "teoría prefabricada del cambio social" es en realidad un ataque a todos los modelos y a todas las teorías.[47] Otros historiadores aceptan la necesidad de modelos, pero no están contentos con ninguno de los que se proponen actualmente y se vuelven a construcciones del tipo "hágalo-usted-mismo". Por ejemplo, Gareth Stedman Jones ha denunciado la búsqueda de los historiadores de "un atajo teórico salvador en la sociología", alegando que "el trabajo teórico en historia es demasiado importante para subcontratarlo a otros".[48]

Sin llegar tan lejos, ni en lo referente a rechazar el trabajo de los sociólogos ni en la espera de que los historiadores produzcan su propia teoría, quisiera examinar ahora la posibilidad de trabajar a partir de monografías, y he seleccionado seis para estudiarlas en forma relativamente detallada. Sus autores están interesados tanto en la teoría como en la historia, y no es casual que el grupo incluya a un sociólogo (Elias), un antropólogo

[46] Hall (1985, 1988); Smith cit. en Hall (1986), p. 154.
[47] Hexter (1961), pp. 14-25.
[48] Jones (1976).

(Sahlins) y un filósofo (Foucault), ni que los tres historiadores provengan de la llamada "escuela de los *Annales*", donde el enfoque interdisciplinario ha llegado a ser una tradición.

1. El estudio sobre el "proceso de civilización" del difunto Norbert Elias es un libro que ha tenido un destino inusitado.[49] Publicado por primera vez en alemán en 1939, ha sido prácticamente ignorado por décadas y sólo en la de 1970 (o en la de 1980 para el mundo de habla inglesa) fue tomado por sociólogos e historiadores con la seriedad que merecía. Por supuesto, es algo extraño considerar al libro de Elias como una "monografía", ya que su autor se proponía hacer una contribución a la teoría sociológica. Igual que Talcott Parsons, y más o menos al mismo tiempo que Parsons, Elias intentó hacer una síntesis de las ideas de Weber, Freud y Durkheim.[50]

Sin embargo, Elias estaba mucho más interesado en la historia que Parsons y, en consecuencia, su trabajo es rico en detalles concretos. Su libro es una monografía en el sentido de que se concentra en algunos aspectos de la vida social de la Europa occidental, especialmente de la última parte de la edad media. En realidad, el segundo capítulo no podría ser más concreto. Dividido en secciones como "La conducta en la mesa", "Sonarse la nariz", "Escupir", etc., propone que en el Renacimiento hubo un cambio importante en el comportamiento. En esa época empezaron a usarse objetos materiales nuevos, como el pañuelo y el tenedor, y Elias sostiene que esos objetos eran instrumentos de lo que llama "civilización", a la que define como un movimiento desde lo que nombra como los umbrales o las "fronteras" de la incomodidad y la vergüenza. En un momento en que la historia de la cultura material y la historia del cuerpo se consideran nuevos descubrimientos, vale la pena recordar que las páginas de Elias sobre este tema fueron escritas en los años treinta.

Las pintorescas descripciones de los nobles medievales limpiándose la nariz con la manga, escupiendo en el suelo, etc., no se citan por sí mismas. La condena de esos comportamientos asentada en tratados de buenos modales de los siglos XV y XVI, está destinada no sólo a ilustrar lo que Elias llama la "sociogénesis de la civilización occidental", sino también a fundamentar una teoría general del cambio. Esa teoría puede ser considerada como una variación del modelo de la modernización, pero una variación que no es vulnerable a las objeciones examinadas más arriba.

[49] Elias (1939), pp. 1, 51-217.
[50] Niestroj (1989).

En primer lugar, la teoría es multilineal. Elias distingue lo que llama "dos direcciones principales en los cambios estructurales de la sociedad [...] los que tienden al aumento de la diferenciación y la integración, y los que tienden a su disminución". Por tanto no hay dificultad, en principio, para hacer caber en el modelo la decadencia del Imperio romano, por ejemplo, aunque Elias podría haber dicho más de lo que dijo sobre el rechazo consciente del comportamiento "civilizado" tradicional en determinados periodos de la historia europea, por ejemplo entre los nobles húngaros del Renacimiento, ansiosos por definir su identidad por contraste con otras noblezas y de establecer su afirmación de ser descendientes de los "bárbaros" hunos.[51]

En segundo lugar, Elias está muy interesado en la mecánica del cambio, el "cómo" tanto como el "por qué". La sección más original de este libro no es la vívida descripción de los cambios en las maneras de mesa, que quizá ha atraído una parte desproporcionada de la atención de los lectores: la contribución de Elias es más bien la argumentación del segundo volumen, en el sentido de que el ascenso del autocontrol (y más en general de la integración social) debe explicarse en términos políticos: fue una consecuencia inesperada de la asociación del monopolio de la fuerza con el Estado centralizado. El surgimiento del Estado centralizado o "absoluto", que convirtió a los nobles de guerreros en cortesanos, lo explica Elias a su vez como una consecuencia inesperada de la competencia por el poder de los pequeños Estados en la edad media.

La obra de Elias ha ido adquiriendo una influencia cada vez mayor en los últimos años, tanto en los círculos históricos como en los sociológicos. A diferencia de Weber, Elias ilustra su teoría exclusivamente con la historia europea, lo que deja a sus lectores en duda sobre su generalidad. Nos preguntamos si es posible identificar un proceso de civilización similar, por ejemplo, en China o en India (ambas escenarios de competencia entre Estados pequeños en algunos periodos de su historia).

Una crítica más seria a Elias es que su concepto central, "civilización", es problemático. Si la civilización se define simplemente en términos de la existencia de vergüenza o de autocontrol, es difícil encontrar una sociedad que no sea civilizada. En realidad, es imposible demostrar que los guerreros medievales, o los habitantes de las sociedades llamadas "primitivas" sentían menos vergüenza o incomodidad que los occidentales, sino

[51] Klaniczay (1990a).

que las sentían en situaciones diferentes.[52] Por otra parte, si definimos la "civilización" con más precisión surge otro tipo de dificultad. ¿Cómo es posible seguir el ascenso de la civilización en Europa si las propias normas de ésta estaban cambiando? A pesar de esas discrepancias, es evidente la importancia permanente del estudio de Elias para cualquier teoría del cambio social.

2. *Vigilar y castigar,* de Foucault (1975), es otra monografía con fuertes implicaciones para la teoría. Igual que un estudio anterior del mismo autor, *Locura y civilización* (1961), se ocupa de la Europa occidental del periodo 1650-1800. Foucault cuenta la historia de un cambio importante en las teorías del castigo, el paso del pago de la pena a la prevención del delito, y también de la exposición del castigo como "escarmiento" a la "vigilancia" del delincuente. Pero el autor rechaza las explicaciones de la abolición de las ejecuciones públicas que la fundan en razones humanitarias, igual que había rechazado explicaciones similares acerca de la creación de los manicomios, e insiste, en cambio, en el surgimiento de lo que llama la "sociedad disciplinaria", cada vez más visible desde fines del siglo XVII en cuarteles, fábricas y escuelas, así como en las cárceles. Como vívida ilustración de este nuevo tipo de sociedad escoge el famoso proyecto de Jeremy Bentham del "Panopticon", la prisión ideal en la que un guardia puede verlo todo sin ser visto. Por momentos Foucault parece estar volviendo patas arriba la teoría de la modernización, al escribir que lo que se da es el ascenso de la disciplina en lugar del ascenso de la libertad; pero de todos modos, su visión de esa sociedad como represivamente burocrática tiene algo importante en común con la de Max Weber.[53]

Obviamente no hay espacio para el "proceso de civilización" en la descripción que hace Foucault del cambio social. Lo que varía en ella es el modo de represión: represión física en el antiguo régimen, represión psicológica después. La idea convencional del "progreso" es sustituida en ella por el término más frío y clínico de "desplazamiento".

La obra de Foucault ha sido criticada frecuentemente por los historiadores, con y sin justicia. Los historiadores literarios gustan del modo en que utiliza la literatura como fuente para la historia de las mentalidades, y los historiadores del arte de su uso del arte, en tanto que los historiadores tradicionales desaprueban por principio cualquier fuente que no sea un "documento" oficial. Con respecto a *Vigilar y castigar* se ha dicho que

[52] Duerr (1988-1990).
[53] O'Neill (1986).

sus conclusiones no están "basadas en investigación de archivo".[54] Otra crítica dirigida a Foucault por los historiadores se refiere a su insensibilidad a las variaciones locales, su tendencia a ilustrar generalizaciones sobre Europa con ejemplos franceses, como si diferentes regiones no tuvieran sus propias escalas temporales.

Si pensamos que Foucault está ofreciendo sólo un modelo del cambio, y no contando toda la historia, esas críticas se vuelven prácticamente insignificantes. Sin embargo, esa redefinición del propósito del autor no invalida una tercera crítica que afecta a su obra, relacionada con el hecho de que no examina la mecánica del cambio. Foucault, uno de los líderes del movimiento que proclamó la "muerte del hombre", o al menos, el "descentramiento del sujeto", parece haber evitado poner a prueba su teoría mediante el examen de las intenciones de los reformadores del castigo, para demostrar que el nuevo sistema no tenía nada que ver con esas intenciones y revelar qué era lo que los había empujado en realidad. La tarea desde luego es muy difícil, pero si alguien afirma estar arrasando con las explicaciones históricas tradicionales, es razonable esperar que lo lleve a cabo.

En mi opinión, lo más valioso de la obra de Foucault en general, y de *Vigilar y castigar* en particular, es el aspecto negativo de la misma, más que el positivo. La historia del encarcelamiento, de la sexualidad, etc., nunca volverá a ser la misma después de su corrosiva crítica de la sabiduría convencional. Y tampoco la teoría del cambio social, puesto que Foucault reveló sus conexiones con una "creencia" en el progreso que él hizo tanto por minar. Aun los que rechazan sus respuestas no pueden escapar a sus preguntas.

3. El finado Fernand Braudel no tuvo que esperar el reconocimiento ni la mitad de tiempo que Norbert Elias. Su estudio del mundo mediterráneo de tiempos de Felipe II de España, lo hizo famoso en Francia en cuanto se publicó en 1949. Sin embargo, hace poco tiempo que se percibió la importancia de su obra para los teóricos sociales, al menos fuera de Francia, donde hace mucho tiempo Braudel tuvo una polémica con el sociólogo Georges Gurvitch.[55] Sin embargo, lo que más importaba a Braudel no era destacar, en su enorme monografía, una argumentación acerca de Felipe II ni del Mediterráneo, sino una tesis sobre el cambio social o, como lo expresa él, sobre la naturaleza del tiempo. Es quizá por

[54] Spierenburg (1984), p. 108.
[55] Braudel (1949).

eso que Paul Ricoeur considera el libro de Braudel como una narración, no obstante la pobre opinión del autor sobre los acontecimientos.[56]

La idea central de Braudel es que los cambios históricos se producen a diferentes velocidades. Él distingue tres velocidades diferentes y dedica un tomo de su libro a cada una. El primero es el del tiempo de la "geohistoria", la relación entre los seres humanos y su ambiente, "una historia cuyo discurrir es casi imperceptible [...]una historia de repetición constante, de ciclos eternamente recurrentes" (Braudel llama a esto *histoire structurale*). El segundo es el del tiempo de "los sistemas económicos, los Estados, las sociedades y las civilizaciones", con sus ritmos "lentos pero perceptibles" (*histoire conjoncturelle*). El tercero es el del tiempo del movimiento rápido de los individuos y los acontecimientos, el tema de la historia narrativa tradicional (*histoire événementielle*), que Braudel considera superficial, interesante sólo por lo que revela sobre las fuerzas que subyacen en ella.

La primera parte de su obra, la geohistórica, es la más revolucionaria, pero la que más nos interesa aquí es la segunda, la que se ocupa del cambio en las estructuras económicas, políticas y sociales. Por ejemplo, Braudel sostiene que la distancia social entre los ricos y los pobres estaba aumentando en la segunda mitad del siglo XVI, tanto en el area occidental (o cristiana) del Mediterráneo como en la oriental (o musulmana). "La sociedad estaba tendiendo a polarizarse en, por un lado, una rica y vigorosa nobleza reconstituida en dinastías poderosas poseedoras de vastas propiedades y, por el otro, en la grande y creciente masa de pobres y desheredados."

Este pasaje recuerda a Marx, a quien Braudel con frecuencia afirmaba respetar. Sin embargo, a esta altura es preciso señalar una diferencia importante entre sus respectivas visiones de la Europa de la edad moderna. El surgimiento de la burguesía es central en la descripción de Marx del periodo, mientras que, por el contrario, Braudel está interesado en lo que él llama la "defección" de la burguesía, su "quiebra" (*la faillité de la bourgeoisie*). Al menos en el mundo mediterráneo, los comerciantes de ese periodo volvían a menudo la espalda al comercio, compraban tierras, actuaban como nobles y, en algunos casos, llegaban incluso a comprar títulos. Dicho de otro modo –y esto es una paradoja para los partidarios de la teoría de la modernización– ese periodo fue menos moderno que el que lo precedió. En realidad Braudel tiende a pensar en términos no

[56] Ricoeur (1983-1985), pp. 1, 158 y sigs.

de progreso sino de ciclos, en una alternancia de fases de expansión y de contracción ("fases A" y "fases B", para emplear el lenguaje del economista francés François Simiand). Si *El Mediterráneo* ilustra alguna teoría sociológica del cambio, ésta es seguramente la de Pareto, cuya teoría de la "circulación de las elites" incluye la alternancia de "especuladores" y "rentistas".

Para un historiador, una de las críticas más obvias y a la vez más fundamentales a los modelos sociológicos del cambio, es la de que son demasiado superficiales, en el sentido de que dan demasiada importancia a un plazo relativamente corto, una generación, unos treinta años aproximadamente. A pesar de que comprende el reinado de Felipe II (1556-1598), la obra de Braudel es el libro más importante que se puede colocar del otro lado de la balanza, junto con un famoso artículo donde el autor hizo más explícita su visión del largo plazo (*la longue durée*) y trató de iniciar un diálogo con las ciencias sociales (al que respondió el sociólogo francés Georges Gurvitch).[57] La visión de la historia de Braudel está abierta a críticas en una serie de aspectos. Es indudable que fue demasiado lejos al dejar de lado los acontecimientos con su capacidad de subvertir las estructuras. También su determinismo llegaba bastante lejos; por último, veía a los individuos como prisioneros del destino y sus tentativas de influir en el curso de los acontecimientos como inútiles. Braudel ha inspirado a sus sucesores y a la vez los ha incitado a reaccionar contra su modelo de cambio social.

4. El más brillante de esos sucesores, Emmanuel Le Roy Ladurie, estudió el cambio en más de dos siglos de una región del Mediterráneo en una gran monografía sobre los campesinos del Languedoc. Igual que a Braudel, a Le Roy Ladurie lo fascina la geografía, y ha escrito también sobre la historia del clima.[58] Sin embargo, su libro sobre el Languedoc está más cerca de lo que podríamos llamar "ecohistoria" que de la "geohistoria" de Braudel, porque su preocupación central es la relación entre los grupos sociales y su ambiente físico. Le Roy Ladurie da más importancia a la demografía que Braudel; en su modelo, que debe algo a Malthus y a Ricardo, algo a la economía del siglo XX (en particular la idea de las "ondas largas" de Kondratieff) y algo a la antropología social contemporánea, el verdadero motor del cambio es la población.

[57] Braudel (1958); Gurvitch (1957, 1964).
[58] Le Roy Ladurie (1966).

El estudio del Languedoc de Le Roy Ladurie se concentra en lo que el autor llama "un gran ciclo agrario, que dura desde el fin del siglo XV hasta comienzos del XVIII". En ese periodo, el patrón básico es el de un crecimiento que lleva a la decadencia, y que a la vez conduce a la recuperación. En la fase A (para volver a la formulación de Simiand), es decir, la fase de expansión, hubo una explosión demográfica seguida por el desbrozamiento de tierras, la subdivisión de propiedades rurales, un aumento de precios y lo que Le Roy Ladurie llama "una victoria del beneficio" a expensas de las rentas y los salarios, o dicho de otro modo, una victoria de la clase que vive de los beneficios, los empresarios. Pero en el siglo XVII, la productividad agrícola llegó a un techo y, en consecuencia, las principales tendencias económicas y sociales se invirtieron en un ejemplo clásico de una fase B. Al iniciarse la presión sobre los medios de subsistencia, la población dejó de crecer (y más adelante, en el mismo siglo, declinó), debido a hambrunas, pestes, emigración y los matrimonios efectuados a edad más avanzada. Los beneficios fueron derrotados por las rentas, el especulador –para volver al lenguaje de Pareto– por el rentista. Propiedades que habían sido fragmentadas volvieron a unirse. Observando el periodo 1500-1700 en su conjunto, Le Roy Ladurie sugiere que la región funcionó como un "ecosistema homeostático".

Este modelo del cambio es fundamentalmente ecológico y demográfico, pero también contiene un lugar para la cultura. Como explica el autor, "las fuerzas que primero desviaron la expansión, después la frenaron y por último la interrumpieron, no eran sólo económicas en sentido estricto, sino también culturales", en un sentido amplio del término "cultura" que incluye "las costumbres, el modo de vida, la mentalidad de un pueblo". Costumbres sobre la herencia, por ejemplo. Los campesinos del Languedoc practicaban la "herencia partitiva", es decir la división del patrimonio entre todos los hijos, de manera que el aumento de la población acentuaba la fragmentación de las propiedades. En cuanto a las mentalidades, Le Roy Ladurie examina la difusión de la alfabetización y el calvinismo en el Languedoc, con referencia a la célebre tesis de Max Weber sobre la interdependencia del protestantismo y el capitalismo.

También hay lugar en este modelo para la historia de los acontecimientos que Braudel había hecho a un lado. Le Roy Ladurie ofrece al lector vívidas viñetas de conflicto y protesta sociales a fin de mostrar cómo percibían las gentes de la época el cambio social y cómo reaccionaban a él. En la fase A, por ejemplo, nos habla del Carnaval de 1580 en Romans, en el Delfinado, durante el cual, artesanos y campesinos declararon que

la elite del pueblo "se había enriquecido a expensas de los pobres" (más tarde el autor hizo de ese dramático acontecimiento el foco de un estudio de microhistoria que constituye un libro).[59] En la fase B, de contracción, Le Roy Ladurie examina la rebelión de Vivarais en 1670, bajo el lema tradicional de "Viva el rey, mueran los recaudadores de impuestos", como ejemplo de "una reacción más instintiva que racional a la crisis rural". Cualquiera que haya sido la magnitud de su influencia en la reestructuración de su sociedad, esos agentes sociales estuvieron profundamente implicados en el proceso.

Si hay una lección general que extraer del libro sobre el Languedoc, es que en las sociedades preindustriales el factor más importante en el cambio social es el aumento o la disminución de la población. Una argumentación similar proponía el finado Michael Postan, en un estudio de la Inglaterra medieval, que tenía mucho que decir acerca de los resultados de la peste negra. Ese modelo malthusiano (o "neomalthusiano", como prefiere llamarlo Le Roy Ladurie) ha sido criticado por algunos historiadores, especialmente por algunos marxistas, que sostienen que tanto Postan como Le Roy Ladurie subestiman la importancia de la lucha de clases en las sociedades que estudian. Sin embargo, otros historiadores marxistas, especialmente en Francia, han revisado sus propios modelos para tomar en cuenta la demografía.[60]

5. En su estudio sobre el Perú posterior a la conquista española, otro historiador francés, Nathan Wachtel, se interesa también por el lugar de la demografía en el cambio social. Sin embargo, la principal razón para ocuparnos de su monografía a esta altura, es que trata del cambio introducido en una sociedad desde el exterior. El tema principal de Wachtel es "la crisis provocada por la conquista". Los términos clave en su descripción del cambio social y cultural, ocurrido entre 1530 y 1580, son "desestructuración" (término que tomó del sociólogo italiano Vittorio Lanternari) y "aculturación" (término tomado, como hemos visto, de la antropología estadunidense).[61]

Por "desestructuración" (término empleado también por Gurvitch), Wachtel entiende la destrucción de los vínculos entre distintas partes del sistema social tradicional. Instituciones y costumbres tradicionales sobrevivieron a la conquista, pero la vieja estructura se desintegró. El tributo,

[59] Le Roy Ladurie (1979).
[60] Postan (1972); Aston y Philpin (1985); Bois (1976).
[61] Wachtel (1971a); *cf.* Wachtel (1974); Lanternari (1966); Dupront (1965).

por ejemplo, sobrevivió, pero sin el antiguo sistema de redistribución por el Estado del que antes formaba parte. También los jefes locales sobrevivieron, pero su relación con el gobierno central ya no fue la que había sido en tiempos de los incas. La religión tradicional también sobrevivió, pero ahora era un culto no oficial y, en realidad, clandestino y considerado como "idolatría" por los misioneros españoles, quienes hicieron todo lo posible por extinguirlo. Especialistas en lo que Bourdieu llama "violencia simbólica" (véase *supra*, p. 103), los eclesiásticos españoles eran en efecto misioneros para el cambio o la reestructuración socioculturales.

Wachtel tiene mucho que decir sobre la acción, o la actuación, así como sobre la estructura. Examina las respuestas de los indígenas a los cambios que estaban ocurriendo en su sociedad como "aculturación", término que redefine con ayuda de Lanternari y Gramsci como contacto entre culturas en una situación en que una es dominante y la otra subalterna. Algunos de los indígenas aceptaron los valores de los conquistadores, mientras que otros resistieron en defensa de los dioses tradicionales, como los participantes en el movimiento milenarista del Taqui Ongo. Algunos cambiaron para mantenerse iguales, como los araucanos, que adoptaron el caballo para resistir mejor a los españoles, que habían introducido ese animal en América. La aparente aceptación de la cultura española enmascaraba a veces la persistencia; consciente o inconsciente, de mentalidades tradicionales. Por ejemplo, el cronista Guamán Poma de Ayala introdujo mucha información de fuentes occidentales en su historia de Perú, pero tanto las categorías fundamentales de su pensamiento, como sus concepciones del espacio y el tiempo, siguieron siendo indígenas.[62]

Una característica importante de la versión de Wachtel de la aculturación, es que no se refiere sólo al contacto de culturas "objetivo", sino también a lo que llama "la visión de los vencidos", o dicho de otro modo, la imagen de la cultura dominante que tienen los subordinados. En otras palabras, no es un simple difusionista: su preocupación por el contexto político del contacto de culturas, y su interés por las formas en que miembros de las dos culturas se perciben mutuamente, dan al viejo modelo de la aculturación un nuevo y agudo filo que lo hace explicativo a la vez que descriptivo.

Este modelo es utilizado algunas veces por historiadores de las sociedades occidentales. El pionero en ese sentido fue el estadunidense Oscar Handlin, cuyo libro sobre los inmigrantes de Boston, que lleva el subtítu-

[62] Wachtel (1971b).

lo de "un estudio de la aculturación", es de 1941.[63] En forma similar, Le Roy Ladurie ha descrito la rebelión de los protestantes de Cévennes de comienzos del siglo XVIII (reacción contra la puesta en la ilegalidad del protestantismo por Luis XIV), como una protesta contra la "desculturación".

Por su parte, Robert Muchembled ha estudiado la "aculturación del mundo rural" en el noreste de la Francia de fines del siglo XVI, observando que el ascenso en los procesos por hechicería coincide con el ataque de la Contrarreforma contra la "idolatría" y con la difusión de la alfabetización. El centro (o el clero) estaba tratando de cambiar los valores de la periferia (los laicos). En ese sentido, el proceso de cambio sociocultural de Cambrésis se parece al del Perú.

Por otra parte, hablar de "aculturación" supone que el clero y el pueblo pertenecían a diferentes culturas, supuesto que seguramente es exagerado. Es posible que pertenecieran a diferentes "subculturas" (véase *supra*, p. 80) con un marco de referencia común. También es posible que la distancia cultural entre las dos estuviera aumentando, porque una mayor proporción del clero era educada en ese momento en seminarios, pero no es probable que esa distancia haya sido nada parecido a la que existía entre el clero español y los indígenas que trataban de convertir en sus colonias. En este sentido, el uso del término "aculturación" por historiadores de Europa puede inducir a equívocos. Sería mejor enfocar el problema de la conversión como un caso de la "negociación" de significados entre grupos de que ya hemos hablado (p. 104).[64]

6. Otra variación ingeniosa del modelo de la aculturación es el que propone el antropólogo de Chicago Marshall Sahlins, en una descripción que parte de la llegada del capitán Cook a Hawai en 1779. Esa descripción puede dividirse en cuatro partes o etapas, de la narrativa a la teoría general por la vía de la interpretación y el análisis.

a) En su visita a Hawai, Cook es recibido con entusiasmo por varios miles de personas, que salieron en sus canoas a darle la bienvenida y lo escoltaron hasta un templo donde participó en un ritual en que fue objeto de adoración. Algunas semanas más tarde regresó a la isla y la recepción fue mucho más fría, los hawaianos cometieron una serie de robos y, en el intento de detenerlos, Cook fue muerto. Sin embargo, algunos años

[63] Handlin (1941).
[64] Muchembled (1978, 1984); Burke (1982); Wirth (1984).

después, el nuevo jefe Kamehameha resolvió adoptar una política de amistad y de relaciones comerciales con Gran Bretaña.

b) Sahlins interpreta la recepción de Cook (más exactamente, los diversos relatos del incidente) con la hipótesis de que los hawaianos vieron a Cook como una encarnación de su dios Lono, porque llegó en un momento en que esperaban a ese dios. A continuación sugiere que el asesinato de Cook, al igual que la adoración de que había sido objeto, también fue un acto ritual: la ejecución del dios; asimismo interpreta la política probritánica de Kamehameha como apropiada para el hombre que había heredado el carisma de Cook, su *mana*.[65]

c) Sahlins utiliza esa interpretación para comentar, en forma más general, lo que llama la interacción entre sistemas y acontecimientos, haciendo dos afirmaciones complementarias. En primer lugar, lo ocurrido fue "ordenado por la cultura". Los hawaianos vieron a Cook a través del lente de su propia tradición cultural y obraron en consecuencia, dando así a los sucesos una "signatura" cultural característica. En este sentido Sahlins está cerca de la visión de Braudel sobre los acontecimientos. Por otra parte, a diferencia de Braudel, Sahlins continúa sugiriendo que en el proceso de asimilación de esos acontecimientos, de "reproducción de ese contacto con su propia imaginería", la cultura hawaiana "cambió radical y decisivamente". Por ejemplo, la tensión entre los jefes y las personas comunes aumentó cuando a la distinción entre ambos grupos se superpuso la de europeos y hawaianos. La respuesta de los jefes consistió en adoptar nombres ingleses como "King George" o "Billy Pitt", como demostrando que los jefes son al pueblo lo que los europeos a los hawaianos, es decir, la parte dominante en la relación.

d) Por último, Sahlins pasa a una discusión general del cambio social o histórico, observando que cada intento consciente de prevenir el cambio o incluso de adaptarse a él, trae consigo otros cambios, y concluyendo que toda reproducción cultural implica alteración. Las categorías culturales siempre están expuestas cuando se utilizan para interpretar el mundo.[66]

Hay algunas analogías curiosas entre esta antropología histórica de una isla de la Polinesia y un reciente estudio de antropología histórica de una isla europea: el estudio de Islandia, de Kirsten Hastrup también

[65] Sahlins (1985), pp. 104-135.
[66] Sahlins (1981; 1985, pp. vii-xvii, 136-156).

utiliza su estudio de caso para hacer observaciones generales sobre la estructura y el cambio, y también destaca el modo en que las "estrategias de adaptación" contribuyen al proceso de cambio que se proponen limitar, de manera que "las propias reacciones sociales a procesos perturbadores contribuyeron a la perturbación".[67] Su análisis utiliza mucho el ambiguo concepto de "contradicción", tanto en las categorías sociales como en la sociedad misma y en la relación entre ambas.

La yuxtaposición de las dos islas estimula al lector a plantear a cada autor preguntas provocadas por la obra del otro, a observar con mayor detalle la cultura hawaiana, por ejemplo. También suscita preguntas acerca de la medida en que es posible generalizar a partir del ejemplo de esas islas. ¿Hawai es un ejemplo privilegiado de contacto de culturas, o un ejemplo excéntrico? ¿El contacto de culturas es una forma privilegiada o excéntrica de estudiar el cambio social? ¿Las generalizaciones de Sahlins acerca de la relación entre estructuras y acontecimientos, son válidas en contextos tan alejados de su "campo" como la Reforma alemana, por ejemplo, o la revolución francesa?

CONCLUSIONES

No cabe duda de que los seis estudios de caso tienen muchas implicaciones para el estudio del cambio social. Para concluir, quisiera comentar algunas de esas implicaciones, concentrándome en tres falsas dicotomías, las clásicas oposiciones binarias entre la continuidad y el cambio, entre factores internos y externos y, finalmente, entre estructuras y acontecimientos.

1. Las concepciones del cambio implican concepciones de la continuidad. La continuidad solía describirse en términos negativos, como mera "inercia"; pero los estudios de caso sugieren formas más positivas de caracterizarla. Por ejemplo, el interés de Elias por las maneras de mesa implica la importancia del entrenamiento de los niños como parte del proceso de civilización. El entrenamiento de los niños es necesario para posibilitar la "reproducción" cultural (véase *supra*, p. 146) pero también puede ser un medio efectivo de cambio.

Éste es tal vez el mejor momento para introducir la idea de "generación", concepto que por mucho tiempo ha fascinado por igual a sociólo-

[67] Hastrup (1985), p. 230.

gos e historiadores. Una razón de esa fascinación es que el concepto parece reflejar nuestra propia experiencia de crecer y definirnos colectivamente en contraste con las personas mayores. Otra es que promete vincular acontecimientos con cambios en las estructuras, a través del sentimiento de pertenecer a un grupo de edad particular: la generación de 1789, por ejemplo ("En aquel amancer estar vivo era una bendición, /pero ser joven era el propio paraíso"), o a la generación española de 1898 (que vivió el fin de un imperio). Ha habido estudios interesantes de lo que podría denominarse la teoría de la generación, en especial el énfasis de Karl Mannheim en lo que él llamaba "una ubicación común en el proceso social e histórico", en la creación de una visión del mundo o mentalidad particular.[68]

Sin embargo, esa teoría con frecuencia no se ha traducido en práctica, y los pocos estudios de caso se concentran sobre todo en la historia del arte y la literatura.[69] Una interesante excepción a la regla es un estudio antropológico de un pequeño pueblo de Aragón realizado en los años sesenta, que distingue tres grupos, en los términos de la reacción a los acontecimientos formativos, por no decir traumáticos, de la guerra civil española. El primer grupo formó sus actitudes antes de la guerra, el segundo participó en la lucha y el tercero es demasiado joven para recordarla. Esos contrastes se extienden mucho más allá de la esfera política, pero surge la tentación de explicarlos en términos políticos. El problema es que para estimar la importancia de los acontecimientos de 1936-1939 en la división entre generaciones, tendríamos que poder observar un pueblo similar que no hubiera experimentado la guerra civil.[70]

Otra reformulación del concepto de continuidad ha sido propuesta por Le Roy Ladurie; ésta estudia lo que llama "historia inmóvil" o "historia sin movimiento" (*histoire immobile*), es decir, los movimientos económicos o demográficos cíclicos dentro de un determinado "sistema homeostático", autorregulatorio. La pregunta obvia que debemos formular a esta altura es: ¿qué es lo que rompe el ciclo? En muchos casos es la intrusión de un factor externo.

2. Esa intrusión del exterior es particularmente clara en los casos examinados por Wachtel y Sahlins. Sin embargo, como hemos visto, sus explicaciones del cambio en Perú y en Hawai no se dan sólo en términos

[68] Mannheim (1952), pp. 276-320.
[69] Pinder (1926); Peyre (1948); Burke (1972), pp. 230-236; Ramsden (1974).
[70] Lisón Tolosana (1966), pp. 190-201; *cf.* Spitz (1967).

externos. Por el contrario, ambos autores destacan la relación o el "ajuste" entre factores endógenos y exógenos, en forma similar a los teóricos de la recepción que examinamos antes (p. 115). Esperemos que futuros modelos del cambio social examinen qué es lo que hace que algunas sociedades sean relativamente "abiertas" (o quizá deberíamos decir "vulnerables") a las influencias del exterior, mientras que otras son más capaces de resistir a esas influencias y, de hecho, son incapaces de hacer otra cosa. Braudel dedicó algunas páginas de su *Mediterráneo* a ese problema, aunque no fue más allá de las generalizaciones antitéticas de que "una civilización viva debe ser capaz no sólo de dar, sino de recibir y de tomar prestado", al tiempo que "una gran civilización se puede reconocer también por su negativa a aceptar préstamos". ¿Pero qué es lo que determina esa "elección" (y quién es el que elige), entre la aceptación y el rechazo de invasores extranjeros, tecnología extranjera, ideas foráneas?

Los africanistas han ido algo más lejos en la explicación de por qué algunos pueblos –los ibo, por ejemplo– muestran una notable receptividad al cambio, mientras que otros, como los pakot, muestran una resistencia igualmente notable. Establecen un contraste entre las culturas altamente integradas, que tienden a ser cerradas, y otras que están menos integradas y, por tanto, más abiertas.[71]

También parecería que una tradición de receptividad a la influencia extranjera puede construirse con el tiempo. Los japoneses, por ejemplo, solían adaptar ideas, prácticas e instituciones chinas mucho antes de su encuentro con el Occidente. Sin embargo, podría ser una imprudencia proponer una explicación de esa tradición de innovación de acuerdo con el carácter japonés, sin investigar las diferencias entre grupos sociales o incluso entre campos culturales.

El concepto sociológico de "rezago cultural" ha sido casi abandonado, condenado por ser descriptivo antes que explicativo.[72] De todas maneras, tiene la ventaja de recordar a los usuarios que los diferentes grupos sociales (urbano y rural, metropolitano y provinciano, etc.), o las diferentes esferas o campos de una cultura (religiosa, política, económica) no necesariamente cambian al mismo tiempo.

3. La relación entre los acontecimientos y las estructuras ha sido destacada en la teoría social más reciente, en particular en el estudio de la

[71] Braudel (1949), pp. 2, 764; Ottenberg (1959); Schneider (1959).
[72] Ogburn, (1923).

"estructuración", de Anthony Giddens.[73] Los autores de los estudios de caso ven esa relación de distintos modos. Para Braudel, los acontecimientos no son otra cosa que espuma, la cual es afectada por los cambios en las estructuras profundas, y la que, a su vez, tiene poco o ningún efecto sobre ellas. Le Roy Ladurie describe las respuestas de los campesinos a la "*coyuntura*" económica con mucho más interés y simpatía que Braudel. Revueltas e insurrecciones –ejemplos típicos de movimientos sociales "reactivos" (véase *supra*, p. 107)– ocupan una parte significativa de su libro. Sin embargo, también él supone que los acontecimientos revelan las estructuras, más bien que afectarlas.

Las funciones destructivas y creativas de los acontecimientos tienen más importancia en la obra de Wachtel y Sahlins. En forma similar, en una reseña de un estudio de los campesinos de la época de la revolución francesa, Le Roy Ladurie hace referencia a la posibilidad de que un acontecimiento actúe como "catalizador" o como una "matriz" (*événement-matrice*). Sin embargo, la mezcla de metáforas parece evidenciar cierta vacilación por parte del autor.[74]

La idea de que las crisis, como guerras y revoluciones, operan como catalizadores o impulsores, acelerando el cambio social en lugar de iniciarlo, ha sido explorada con mayor detalle por dos historiadores que examinan la primera guerra mundial desde lados opuestos. Arthur Marwick sugiere que los acontecimientos de 1914-1918, estimularon la "difuminación" de las fronteras sociales en Gran Bretaña; mientras que Jürgen Kocka sostiene que, en Alemania, los "mismos" acontecimientos hicieron que las distinciones sociales se agudizaran.[75] Las dos sociedades reaccionaron a la guerra en formas opuestas porque sus estructuras de enteguerra eran muy diferentes. En forma similar, los problemas financieros de ambos lados, derivados de las prolongadas guerras entre Gran Bretaña y Francia en la época de Luis XIV, parecen haber acentuado diferencias existentes entre ambos Estados, haciendo a la monarquía francesa más "absoluta" al tiempo que provocaban una reducción del poder del rey británico.[76]

Los seis estudios de caso mencionados tienen poco que decir sobre el papel que desempeñan los individuos o los grupos en la conformación

[73] Giddens (1979, 1984); Thompson (1984), pp. 148-172.
[74] Le Roy Ladurie (1972).
[75] Marwick (1965); Kocka (1973).
[76] Mousnier (1951).

de los acontecimientos. Sahlins, por ejemplo, da la impresión de que Kamehameha era un dirigente bastante capaz, pero no examina de cuánto espacio disponía el jefe hawaiano para maniobrar entre las estructuras. Típicamente, Braudel es el más explícito y el más negativo en ese aspecto. El "héroe" de su libro, Felipe II, es más bien un antihéroe, impotente para cambiar el curso de la historia. Pero supongamos que Braudel hubiera escrito en cambio sobre la Rusia de la época de Lenin, y podemos preguntarnos si le hubiera resultado tan fácil atenuar el papel del individuo en la historia. Seguramente, una teoría del cambio social tiene que enfrentar esta cuestión, y examinar las formas en que las decisiones de los individuos y pequeños grupos influyen en el desarrollo social.

Dos ejemplos contrastantes de la historia del Japón pueden ayudar a esclarecer este problema. Es obvio que los gobernantes no pueden detener el cambio social, igual que el rey Canuto no podía detener las olas (eso era justamente lo que éste quería hacer entender a sus cortesanos cuando los llevó a la orilla del mar). Sin embargo, los gobernantes han intentado hacerlo. En el siglo XVII en Japón, por ejemplo, en un momento en que las ciudades crecían y el comercio se expandía, el régimen Tokugawa trató de congelar la estructura social decretando que los cuatro grupos sociales principales debían disponerse en el orden siguiente: samurais, campesinos, artesanos y comerciantes. Como era de esperar, el decreto no impidió que los comerciantes ricos alcanzaran un estatus extraoficial superior al de muchos samurais.

Por otra parte, la abolición de los samurais por el régimen Meiji que sucedió al Tokugawa en 1868, fue un decreto de consecuencias sociales importantes. Por ejemplo, muchos samurais se dedicaron a los negocios, carrera que antes estaba cerrada para ellos.[77] ¿Por qué el regimen Meiji tuvo éxito donde Tokugawa fracasó? La respuesta obvia es que un régimen trató de resistirse al cambio y el otro de facilitarlo. Sin embargo, valdría la pena explorar la posibilidad de que los Meiji estuvieran haciendo algo más que facilitar lo inevitable, de que su régimen estuviera interesado en lo que podría llamarse el "manejo" del cambio social y no tanto dando órdenes a las olas como desviando la corriente en la dirección que preferían.

En la gran novela histórica *El gatopardo,* de Giuseppe di Lampedusa (1958), ubicada en la Sicilia de mediados del siglo XIX, un aristócrata le dice a otro que "para mantener todo como está, tenemos que cambiarlo

[77] Moore (1966), pp. 275-290.

todo". Algunas aristocracias (en especial la británica) parecen haber tenido gran talento para ese tipo de adaptación a nuevas circunstancias, para hacer sacrificios o concesiones tácticas en aras de una estrategia de supervivencia a largo plazo de la familia o de la clase. Seguramente, esas actividades también merecen un espacio en cualquier teoría general del cambio social.

Se podría esperar asimismo que la teoría especificara los tipos de situación en que una estrategia de ese tipo tiene posibilidades de éxito. Dos estudios independientes del comportamiento aristocrático, dedicados a la Inglaterra del siglo XIX y al Rajasthan del XX, presentan descripciones notablemente similares de una situación de este tipo. Los dos estudios describen a una clase dominante dividida en un grupo superior que simpatizaba con el cambio y a un grupo inferior que tenía más que perder con él. Sin embargo, en ambos casos el grupo inferior seguía tradicionalmente el liderazgo del grupo superior. En esa situación era muy difícil, para el grupo con más que perder, organizar la resistencia al cambio. Por eso, la clase dominante en su conjunto siguió la política de "adaptación" de sus líderes y el cambio social se produjo sin violencia.[78]

Es evidente que los individuos, los grupos y los acontecimientos tienen un lugar importante en el proceso de cambio social, pero es posible que tanto la forma como el contenido del análisis (ya sea de historiadores sociales, de sociólogos o de antropólogos) necesiten una revisión. De hecho el viraje (o el regreso) hacia la narrativa ha sido objeto de mucha discusión recientemente en las tres disciplinas. El problema podría plantearse en forma de dilema. El análisis de las estructuras es demasiado estático y no permite ni a los autores ni a sus lectores tener suficiente conciencia del cambio. Por otra parte, la narración histórica tradicional es totalmente incapaz de incluir esas estructuras. Por tanto, está en marcha una búsqueda de nuevas formas de narración apropiadas para la historia social.

Podríamos llamarla la búsqueda de una narración "trenzada", ya que debe entretejer el análisis con la narración.[79] También se podría hablar de narración "densa" –siguiendo el modelo de la "descripción densa" de Geertz–, porque las nuevas formas deben ser construidas para soportar un peso de explicación mayor que las anteriores (que sólo se ocupaban de las acciones de individuos prominentes). Las nue-

[78] F. M. L. Thompson (1963); Rudolph y Rudolph (1966).
[79] Fischer (1976).

vas formas –nuevas para los historiadores– incluyen historias que presentan los mismos acontecimientos desde varios puntos de vista (p. 149) o se ocupan de la experiencia de personas comunes a nivel local en lo que podríamos denominar "micronarraciones".[80]

El viraje hacia la microhistoria ya ha sido examinado en un capítulo anterior (*supra*, p. 52). A veces adopta la forma de una descripción, como en el estudio de la comunidad de Montaillou por Le Roy Ladurie, pero también puede tomar la de un relato. Uno de los más dramáticos de esos relatos se refiere a Martin Guerre. Martin era un campesino del suroeste de Francia que huyó de la finca familiar para luchar en la guerra con España, y que al regresar descubrió que su lugar había sido ocupado por un intruso, un hombre que afirmaba ser él/La historia ha sido relatada de nuevo por la historiadora Natalie Davis no sólo por sus cualidades dramáticas, sino también por la luz que arroja sobre algunas estructuras sociales, incluyendo la estructura de la familia, y sobre el modo en que se experimentaban esas estructuras en la vida cotidiana. En su relato, el personaje central no es tanto Martin como su mujer, Bertrande de Rols. Abandonada por su marido, no era ni esposa ni viuda. Davis sugiere que la decisión de Bertrande de reconocer al intruso, por cualquier razón, como su marido ausente desde mucho tiempo antes, era la única vía honorable que tenía para salir de esa situación imposible.[81]

Las posibilidades de este método para el estudio de las estructuras sociales y culturales apenas están empezando a ser elaboradas. Por tanto, aún no es el momento de sacar conclusiones ni de emitir un veredicto sobre el experimento. Al igual que una serie de cuestiones exploradas aquí, la de la narración queda abierta.

Como su predecesor de 1981, este ensayo es un intento consciente de ocupar el terreno intermedio entre lo que David Hume solía llamar "entusiasmo" y "superstición"; en este caso, se trata del entusiasmo acrítico por los nuevos enfoques y la devoción ciega por la práctica tradicional. Espero que persuada a los historiadores de que deben tomar la teoría social más en serio de lo que muchos lo hacen hoy, y a los teóricos sociales, de que deben interesarse más por la historia.

A esta altura debe estar claro, si es que no era obvio desde el principio, que los empiristas y los teóricos no son dos grupos cerrados, sino dos

[80] Burke (1991).
[81] Davis (1983).

extremos de un espectro. Los préstamos culturales tienden a producirse entre disciplinas cercanas en el aspecto teórico. Así los historiadores pueden recibir préstamos de los antropólogos, quienes a su vez los reciben de los lingüistas, y éstos de los matemáticos.

Como contrapartida, los historiadores, igual que los etnógrafos, ofrecen recordatorios de la complejidad y la variedad de la experiencia y de las instituciones humanas, a las cuales, inevitablemente, simplifican las teorías. Esa variedad no implica que los teóricos estén equivocados al simplificarlas. Como traté de argumentar más arriba (p. 43), simplificar es su función, su contribución específica a la división del trabajo entre enfoques y disciplinas. Pero lo que esa variedad sugiere es que la teoría nunca se puede "aplicar" al pasado.

¿Por otra parte, lo que la teoría sí puede hacer, es sugerir nuevas preguntas para que los historiadores formulen acerca de "su" periodo, o nuevas respuestas a preguntas familiares. También las teorías vienen en una variedad casi infinita, lo cual plantea problemas a quienes quieren utilizarlas. En primer lugar, sobre el problema de escoger entre teorías rivales, respecto al ajuste más o menos preciso entre la teoría general y el problema específico. Está además el problema de conciliar la teoría y sus implicaciones con todo el aparato conceptual del que se la quiere tomar en préstamo. Para algunos de los lectores más filosóficos, este ensayo puede aparecer como una apología del eclecticismo, acusación dirigida a menudo, y a veces con justicia, contra los historiadores que se apropian de conceptos y teorías de otros para emplearlos en su propio trabajo. Sin embargo, por lo que hace a este ensayo rechazo ese cargo, al menos si ese eclecticismo se define como el intento de sostener al mismo tiempo proposiciones incompatibles. Por otra parte, si el término significa sólo hallar ideas en distintos lugares, entonces me declaro felizmente ecléctico. Estar abierto a las ideas nuevas, de dondequiera que provengan, y ser capaz de adaptarlas a los propósitos propios y de encontrar maneras de probar su validez, podría ser considerado la marca tanto de un buen historiador como de un buen teórico.)

BIBLIOGRAFÍA

Abercrombie, N., S. Hill. y B. S. Turner, *The dominant idelogy tesis,* Londres, 1980.

Abrams, P. "History, sociology, historical sociology", *Past and Present,* núm. 87, 1980, pp. 3-16.

————, *Historical sociology,* Shepton Mallett, 1982.

Adorno, T., E. Frenkel-Brunswick, y D.J. Levinson, *The authoritarian personality,* Nueva York,1950.

Agar, M., "Text and fieldwork", *Journal of Contemporary Ethnography,* núm 19, 1990, pp. 73-88.

Allport, G. y L. Postman, "The basic psychology of rumour"; 1945, reimpr. en W. Schramm, comp., *The process and effect of mass communication,* Urbana, I11., 1961, pp. 141-155.

Almond, G. A. y S. Verba, *The civic culture,* Princeton, 1963.

Althusser, L., "Ideology and ideological State apparatuses", 1970, trad. inglesa en su *Lenin and philosophy,* Londres, 1971, pp. 121-173.

Anderson, B., *Imagined communities,* 1983, ed. rev. Londres, 1991.

————, *Language and Power,* Ithaca, 1990.

Anderson, Perry., *Pasagges from antiquity to feudalism,* Londres, 1974a [*Transiciones de la antigüedad al feudalismo,* trad. Santos Julia, Siglo Vieintiuno Editores, México, 10a. ed., 1986 (Historia)].

————, *Lineages of the absolutist State,* Londres, 1974.

————,"A culture in contraflow", *New Left Review,* núm. 180, 1990, pp. 41-80.

Ardener, E., "Belief and the problem of women" en S. Ardener, comp., *Perceiving women,* Londres, 1975, pp. 1-27.

Ariès, P., *Centuries of childhood,* 1960 , trad. inglesa, Nueva York, 1962.

Arnheim, R., reseña de Gombrich (1960), *Art Bulletin,* núm. 44, 1962, pp. 75-79.

Aron, Raymond Claude Ferdinand, *Main currents in sociological thought,* 1965, 2a., ed., Harmondsworth, 1968 [*Las etapas del pensamiento sociológico,* trad. Aníbal Leal, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1985].

Arriaza, A., "Mousnier, Barber and the 'Society of Orders'", *Past and Present,* núm. 89, 1980, pp. 39-57.

Aston, T. H. y C. H. E. Philpin, comps., *The Brenner debate: agrarian class structure and economic development in preindustrial Europe,* Cambridge, 1985.

Atkinson, P., *The ethnographic imagination: textual constructions of reality*, Londres, 1990.
Atsma, H. y A. Burguière,comps., *Marc Bloch aujourd'hui*, París, 1990.
Attridge, D., *Post-structuralism and the question of history*, Cambridge, 1987.
Avineri, S., *Karl Marx on colonialism*, Nueva York, 1968.
Aya, R., *Rethinking revolution and collective violence*, Amsterdam, 1990.
Bachrach, P. y M. S. Bratz, "The two faces of power", *American Political Science Review*, núm. 56, 1962, pp. 947-952.
Baechler, J., J. Hall, y M. Mann, comps., *Europe and the rise of capitalism*, Oxford, 1988.
Bailey, P., "Will the Real Bill Banks please stand up? Towards a role analysis of mid-victorian working-class respectability", *Journal of Social History*, núm. 12, 1978, pp. 336-353.
Baker, A. R. H. y D. Gregory, comps., *Explorations in historical geography*, Cambridge, 1984.
Baker, K. M., comp., *The political culture of the old regime*, Oxford, 1987.
Bakhtin, M., "The problem of speech genres", 1952-1953, en C. Emerson y M. Holquist, comps., *Speech genres and other late essays*, Austin, 1986, pp. 60-102.
————, *The dialogic imagination*, Manchester, 1981.
Baran, Paul A., *The political economy of growth*, Londres, 1957 [*La economía política del crecimiento*, trad. Nathan Warman, Fondo de Cultura Económica, México, 2a. ed., 1977].
Barber, B., *Social stratification*, Nueva York, 1957.
Barnes, J., "The collection of genealogies", *Rhodes-Livingstone Journal*, núm. 5, 1947, pp. 48-55.
Barth, F., *Political leadership among the swat pathans*, Londres, 1959.
Barthes, R., "Historical discourse", en M. Lane, comp., *Structuralism*, Londres, 1970, pp. 145-155.
Bartlett, F., *Trial by fire and water*, Oxford, 1986.
Bell, Daniel, *The cultural contradictions of capitalism*, Londres 1976 [*Las contradicciones culturales del capitalismo*, vers. española de Néstor A. Míguez, Alianza, Madrid, 1977 (Alianza Universidad)].
Bellah, R. J., *Tokugawa religion*, Glencoe, 1957.
————, "Durkheim and history", *American Sociological Review*, núm. 24, 1959, reimpr. en R. A. Nisbet, comp., *Emile Durkheim*, Englewood Cliffs, N. J. 1965 pp. 153-176.
Bendix, R., *Max Weber, an intellectual portrait*, Nueva York, 1960.
————, "The comparative analysis of historical change", 1967, reimpr. en R. Bendix y G. Roth, *Scholarship and partisanship*, Berkeley, 1971, pp. 207-224.
Benedict, R. *Patterns of culture*, Boston, Mass, 1934.
Bennett, W. L., "Culture, communication and political control", en M. J. Aronoff, comp., *Culture and political change*, New Brunswick y Londres, 1983, cap. 3.
Bercé, Y., *History of peasant revolts*,1974, trad. abr., Cambridge, 1990.

Berger, Peter L. y Thomas Luckmann, *The social construction of reality*, Nueva York 1966 [*La construcción social de la realidad*, trad. Silvia Zuleta, Amarrortu Editores, Buenos Aires, 1984 (Biblioteca de Sociología)].
Béteille, A., *Some observations on the comparative method*, Amsterdam, 1991.
Bloch, M., *The royal touch*, 1924, trad. inglesa, Londres, 1973.
————"A contribution towards a comparative history of european societies", 1928, reimpr. en su *Land and work in medieval Europe*, Londres, 1967, pp. 44-76.
————, *Feudal/Society*, 1939-1940, trad. inglesa, Londres, 1961.
————, y M. A. Somers, "Beyond the economistic fallacy" en T. Skocpol, comp., *Vision and method in historical sociology*, Cambridge, 1984, pp. 47-84.
Boas, F., *Kwakiutl ethnography*, H. Codere, ed., Chicago y Londres, 1966.
Bogucka, M., "Le bourgeois et les investissements culturels", en A. Guarducci, comp., *Investimenti e civiltà urbana*, Florence, 1989, pp. 571-584.
Bois, G., *The crisis of feudalism*, 1976, trad. inglesa, Cambridge, 1984.
Bourdieu, P., *Outlines of a theory of practice*, 1976, trad. inglesa, Cambridge, 1977.
————, *Distinction*, 1979. trad. inglesa, Cambridge, Mass., 1984.
————, "Social space and the genesis of classes", 1984, trad. inglesa, en su *Language and symbolic power*, Cambridge, 1991.
————, y J.-C. Passeron, *Reproduction in education society and culture*, Londres y Beverly Hills, 1970.
Boureau, A., *La légende dorée: le système narratif de Jacques de Vorgaine*, París, 1984.
Braudel, Fernand, *The mediterranean and the mediterranean world in the age of Philip II*, 1949, 2a. ed. 1966; trad. inglesa, Londres, 1972-1973 [*El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, trad. Mario Monteforte Toledo, Wenceslao Roses y Vicente Simón, Fondo de Cultura Económica, México, 1981 (Sección de Obras de Historia)].
————, "History and sociology", 1958, trad. inglesa en su *On history*, Chicago, 1980, pp. 64-82.
————, *Civilization and capitalism*, 3 vols, 1979, trad. inglesa, Londres, 1980-1982.
Bridenthal, R. y C. Koonz, comps., *Becoming visible: women in european history*, Boston, 1977.
Brigden, S., "Youth and the english reformation", *Past and Present*, núm. 95, 1982, pp. 37-67.
Briggs, A., "The language of class", 1960, reimpr. en sus *Collected essays*, 2 vols., Brighton, 1985, vol. 1, pp. 3-33.
Brown, P., *The world of late antiquity*, Londres, 1971.
————, "Society and the supernatural", *Daedalus*, núm. 104, 1975, pp. 133-147.
Brown, R., *A poetic for sociology*, Cambridge, 1977.
Bryant, C. G. A. y D. Jary, *Giddens' theory of structuration: a critical appreciation*, Londres y Nueva York, 1991.
Bühler, A., *Kirche und Staat bei Rudolph Sohm*, Winterthur, 1965.

Bulhof, I. N., "Johan Huizinga, ethnographer of the past", *Clio*, núm. 4, 1975, pp. 201-224.
Burckhardt, J., *Civilisation of the Renaissance in Italy*, 1860, trad. inglesa 1875, nueva ed. Harmondsworth, 1990.
Burke, P., *Culture and society in Renaissance Italy*, 1972, 3a. ed., *The italian Renaissance culture and society*, Cambridge, 1987.
————, "L'histoire sociale des rêves", *Annales E. S. C.*, núm. 28, 1973, pp. 239-242.
————, *Venice and Amsterdam: a study of seventeenth-century elites*, Londres, 1974.
————, *Popular culture in early modern Europe*, Londres, 1978.
————, "A question of acculturation?", en P. Zambelli, comp., *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura, e/s*, Florencia, 1982.
————, "City-States", 1986a, en J.A. Hall, comp., *States in history*, Oxford, 1986, pp. 137-153.
————, "Strengths and weaknesses of the history of mentalities", *History of European Ideas*, núm. 7, 1986b, pp. 439-451.
————, *Historical anthropology of early modern Italy*, Cambridge, 1987.
————, "Ranke the reactionary", *Syracuse Scholar*, núm. 9, 1988, pp. 25-30.
————, *The french historical revolution: the annales school 1929-89*, Cambridge, 1990.
————, "The history of events and the revival of narrative" en P. Burke, comp., *New perspectives on historical writing*, Cambridge, 1991, pp. 233-248.
————, "The language of orders" en M. Bush, comp., *Social orders and social clases*, Manchester, 1992, pp. 1-12.
————, *The fabrication of Louis XIV*, New Haven y Londres, 1992b.
Burke, P. y R. Porter, comps., *The social history of language*, Cambridge, 1987.
————, comps., *Language, self and society*, Cambridge, 1991.
Burrow, J. W., *Evolution and society*, Cambridge, 1965.
————, *A liberal descent*, Cambridge, 1981.
Bush, M., comp., *Social orders and social classes*, Manchester, 1992.
Butterfield, H., *The whig interpretation of history*, Londres, 1931.
Buttimer, A., "Social space in interdisciplinary perspective", *Geographical Review*, núm. 59, 1969, pp. 417-426.
Bynum, C. W., *Jesus as mother*, Berkeley, 1982.
Campbell, C., *The romantic ethic and the spirit of modern consumerism*, Oxford, 1987.
————, "Character and consumption", *Culture and History*, núm. 7, 1990, pp. 37-48.
Carney, T., *Content analysis*, Londres, 1972.
Carneiro da Cunha, M., *Negros, estrangeiros*, Sao Paulo, 1986.
Casey, J., *The history of the family*, Oxford, 1989.
Castelnuovo, E. y C. Ginzburg, "Centre and periphery", 1979, trad. inglesa en *History of italian art*, en prensa, Cambridge, 1992.

Castoriadis, Cornelius, *The imaginary institution of society*, 1975, trad. inglesa, Cambridge, 1987 [*La institución imaginaria de la sociedad*, trad. Antoni Vicens, Tusquets Editores, Barcelona, 1983 (Acracia, 33)].
Certeau, M. de, J. Revel, y D. Julia, *Une politique de la langue*, París, 1976.
Certeau, M. de, *The practice of everyday life*, 1980, trad. inglesa, Berkeley, 1984.
Chapin, F. S., *Contemporary american institutions*, Nueva York, 1935.
Charle, C., *Naissance des 'intellectuels' 1880-1900*, París, 1990.
Chartier, R., *The cultural uses of print in early modern France*, 1987, trad. inglesa, Princeton, 1988.
————, "From the social history of culture to the cultural history of society", inédito, 1989.
————, *The cultural origins of the french revolution*, Princeton, 1991.
Chayanov, A. V., *The theory of the peasant economy*, D. Thorner, B. Kerblay y R. E. F. Smith, eds., 1925, reimpr., Manchester, 1986.
Christaller, W., *Central places in southern*, Germany, 1933, trad. inglesa, Englewood Cliffs, 1966.
Clarke, D. L., *Analytical archaeology*, Londres, 1968.
Clarke, M., "On the concept of sub-culture", *British Journal of Sociology*, núm. 25, 1974, pp. 428-441.
Clifford, J., "On ethnographic surrealism", 1981, reimpr. en su *The predicament of culture*, Cambridge, Mass., 1988, pp. 92-113.
————, "On ethnographic self-fashioning: Conrad and Malinowski", 1986, reimpr. en su *The predicament of culture*, Cambridge, Mass., 1988, pp. 117-151.
————, y G. Marcus, comps., *Writing culture*, Berkeley, 1986.
Codere, H., *Fighting with property: a study of kwakiutl potlatching and warfare*, Nueva York, 1950.
Cohen, A. P., *The symbolic construction of community*, Chichester, 1985.
Cohen, G., *Karl Marx's theory of history*, Oxford, 1978.
Cohen, P. S., "Theories of myth", *Man*, núm. 4, 1969, pp. 337-353.
Cohn, B. S., "An anthropologist among the historians", 1962, reimpr. en *An anthropologist among the historians*, Delhi, 1987.
Cohn, N., "The myth of satan and his human servants" en M. Douglas, comp., *Witchcraft: confessions and accusations*, Londres, 1970.
Collingwood, Robin George, "The historical imagination", 1935, reimpr. en su *The idea of history*, Oxford, 1946, pp. 231-248 [*Idea de la historia*, trad. Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández Campos, Fondo de Cultura Económica, México, 1984 (Sección de Obras de Filosofía)].
Comte, A., *Cours de philosophie positive*, 5 vols., París, 1864.
Corfield, P., comp., *Language, history and class*, Oxford, 1991.
Coser, L., *The functions of social conflict*, Londres, 1956.
————, *Greedy institutions*, Nueva York, 1974.
Crosby, A. W., *Ecological imperialism: the biological expansion of Europe 900-1900*, Cambridge, 1986.

Crow, T., *Painters and public life in eighteenth-century Paris*, New Haven y Londres, 1985.
Culler, J., *Saussure*, Londres, 1976.
————, *The pursuit of signs*, Londres, 1980.
————, *On deconstruction*, Londres, 1983.
Cunha, E. da, *Os sertoes*, 1902 [*Rebellion in the backlands*; trad. inglesa, Chicago, 1944].
Dahl, R. A., "A critique of the ruling elite model", *American Political Science Review*, núm. 52, 1958, pp. 463-469.
Dahrendorf, Ralf, *Class and class conflict in industrial society*, 1957, trad. inglesa Londres, 1959 [*Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*, trad. Manuel Troyano de los Ríos, Ediciones Rialp, Madrid, 1962 (Hombre y Sociedad)].
————, "Homo sociologicus" en sus *Essays in the theory of society*, Londres, 1964. pp. 19-87.
Darnton, Robert, *The great cat massacre*, Nueva York, 1984 [*La gran matanza de gatos, y otros episodios de la cultura francesa*, trad. Carlos Valdés, Fondo de Cultura Económica, México, 1987 (Sección de Obras de Historia)].
————, "History of reading" en P. Burke "The history..." en su *New perspective...*, Cambridge, 1991, pp. 140-167.
Davis, K., "The myth of functional analysis as a special method in sociology and anthropology", *American Sociological Review*, núm. 24, 1959, pp. 757-772.
Davis, N. Z., "The reasons of misrule", *Past and Present*, núm. 50, 1971, pp. 41-75; reimpr. en su *Society and culture in early modern France*, Stanford y Londres, 1975. pp. 97-123.
————, "Les conteurs de Montaillou", *Annales E. S. C.*, núm. 34, 1979, pp. 61-73.
————, *The return of Martin Guerre*, Cambridge, Mass., 1983.
————, *Fiction in the archives*, Cambridge, 1987.
Dekker, R. y L. van de Pol, *The tradition of female transvestism in early modern Europe*, Londres, 1989.
Dening, G., "History as a social system" *Historical Studies*, núm. 15, 1971-1973, pp. 673- 685.
Derrida, J., *Of grammatology*, 1967, trad. inglesa, Baltimore, 1977.
————, *Disseminations*, 1972, trad. inglesa, Chicago, 1981.
Devereux, G., "Two types of modal personality model", 1959, reimpr. en N. J. Smelser y W. T. Smelser, comps., *Psychology and the social sciences*, Nueva York, 1963, pp. 22-32.
Devyver, A., *Le sang épuré: les préjugés de race chez les gentilshommes français de l'ancien régime*, Bruselas, 1973.
Dews, P., *Logics of disintegration*, Londres, 1987.
Dias, M. y O. Leite da Silva, *Daily life and power in Sao Paulo in the nineteenth century*, 1983, trad. inglesa, Cambridge, 1992.
Dibble, V. K., "The comparative study of social mobility", *Comparative Studies in Society and History*, núm. 3, 1960-1961, pp. 315-319.

Dilthey, W. , *Einleitung in der geisteswissensachaften,* Leipzig, 1883.
Dodds, E. R., *The greeks and the irrational,* Berkeley, 1951.
Dollimore, J., *Sexual dissidence,* Oxford, 1991.
Donajgrodzki, A. D., comps., *Social control in nineteenth-century Britain,* Londres, 1977.
Dooley, B., "From literary criticism to systems theory in early modern journalism history", *Journal of the History of Ideas,* núm. 51, 1990, pp. 461-486.
Douglas, M., *Purity and danger,* Londres, 1966.
————, comp., *Constructive drinking,* Cambridge-París, 1987.
Duby, G., "The diffusion of cultural patterns in feudal society", *Past and Present,* núm. 39, 1968, pp. 1-10.
————, *The Early growth of the european economy,* 1973, trad. inglesa, Londres, 1974.
————, *The three orders,* 1978, trad. inglesa, Chicago, 1980.
Duerr, H.-P., *Der mythos von der zivilisationsprozess,* Frankfurt, 1988-1990.
Dumont, L., *Homo hierarchicus,* 1966, trad. inglesa, Londres, 1972.
————, *From Mandeville to Marx,* Chicago, 1977.
Dupront, A., "De l'acculturation", ponencia al 12th International Congress of Historical Sciences, *Rapports,* núm. 1, 1965, pp. 7-36; corregido y aumentado como *L'acculturazione,* Turín, 1966.
Durkheim, Emile, *Suicide ,* 1895, trad. inglesa, Londres, s.a. [*El suicidio,* Premiá Editora, Tlahuapan, Puebla, 1987 (La Red de Jonás. Sección Sociología y Política, 17)].
————, *The division of labour in society,* 1893, trad. inglesa 1933, reimpr. Glencoe, 1964 [*La división del trabajo social,* trad. Carlos Posada, Colofón, México, s.a.].
————, *Elementary forms of the religious life,* 1912, trad. inglesa 1915, reimpr. Nueva York, 1961 [*Las formas elementales de la vida religiosa,* Colofón, México, 1991 (Colofón, 16)].
Easton, David, *A systems analysis of political life,* Nueva York, 1965 [*Esquema para el análisis político,* trad, Aníbal C. Leal, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1989 (Biblioteca de Sociología)].
Edelman, M., *Politics as symbolic action,* Chicago, 1971.
Eisenstadt, S. N., *Tradition, change and modernity,* Nueva York, 1973.
Eisenstein, E., *The printing press as an agent of change,* Cambridge, 1979.
Elias, Norbert, *The civilizing process,* 1939, trad. inglesa, 2 vols., Oxford, 1981-1982 [*El proceso de la civilización, investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas,* trad. Ramón García Cotarelo, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1987 (Selección de Obras de Sociología)].
————, "The retreat of sociology into the present", *Theory, Culture and Society,* núm. 4, 1987, pp. 223-247.
Elton, G. , *The practice of history,* Londres, 1967.
Erikson, E., *Young man Luther,* Nueva York, 1958.
————, "On the nature of psychohistorical evidence", *Daedalus,* 1968, pp. 695-730.

————, *Gandhi's truth*, Londres, 1970.
Erikson, K., "Sociology and the historical perspective", *The American Sociologist*, núm. 5, 1970.
————, "Sociological prose", *Yale Review*, núm. 78, 1989, pp. 525-538.
Evans-Pritchard, Edward Evan, *Witchcraft, oracles and magic among the azande*, Oxford, 1937 [*Brujería, magia y oráculos entre los azande*, pról. C. G. S., trad. Antonio Desmonts, Anagrama, Barcelona, 1976].
Farge, A. y J. Revel, *The rules of rebellion*, 1988, trad. inglesa, Cambridge, 1991.
Femia, J. V., *Gramsci's political thought*, Oxford, 1981.
Finer, S., "State and nation-building in Europe: the role of the military" en C. Tilly, comp., *The formation of national Estate*, Princeton, N.J., 1975, pp. 84-163.
Finnegan, R., "Literacy versus non-literacy: the great divide", en R. Horton y R. Finnegan, comps., *Modes of thought*, Londres, 1973, pp. 112-144.
Firth, R., comp., *Themes in economic anthropology*, Londres, 1967.
Fischer, D. H., "The braided narrative: substance and form in social history" en A. Fletcher, comp., *The literature of fact*, Nueva York, 1976, pp. 109-134.
Fishman, J., "Who speaks what language to whom and when", *La Linguistique*, núm. 2, 1967, pp. 67-88.
Fiske, J., *Understanding popular culture*, Londres, 1989.
Foster, G., *Culture and conquest*, Chicago, 1960.
Foucault, M., *Madness and civilization*, 1961, trad. inglesa abr., Nueva York, 1965.
————, *The order of things*, 1966, trad. inglesa, Londres, 1970.
————, *L' ordre du discours*, París, 1971 [*El orden del discurso*, trad. Alberto González Troyano, Tusquets, Barcelona, 1983 (Cuadernos Marginales, 36)].
————, *Discipline and punish*, 1975, trad. inglesa, Harmondsworth, 1979.
————, *History of sexuality*, 1976-84, trad. inglesa, Harmondsworth, 1984-8 [*Historia de la sexualidad*, trad. Ulises Guinazu, Martí Soler y Tomás Segovia, Siglo Veintiuno Editores, México, 1984-1987 (Teoría)].
————, *Power/Knowledge*, C. Gordon ed., Londres, 1980.
Fox-Genovese, E., *Within the plantation household*, Chapel Hill, 1988.
Frank, André Gunder, *Capitalism and underdevelopment en Latin America*, ed. rev., Harmondsworth, 1967 [*Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, trad. Elpidio Pacios, con rev. de Inés Izaguirre, Siglo Veintiuno Editores, México, 1982 (Sociología y Política)].
Freedberg, D., *The power of images*, Chicago, 1989.
Freyre, G., *Order and progress*, 1959, trad. inglesa, Nueva York, 1970.
Fromm, E., *The fear of freedom*, Nueva York, 1942.
Frye, N., "New directions for old", 1960, reimpr. en sus *Fales of identity*, Nueva York, 1963, pp. 52-66.
Fulbrook, A. y T. Skocpol, "Destined pathways: the historical sociology of Perry Anderson" en T. Skocpol, comp., *Vision and method....*, Cambridge, 1984, pp. 170-210.

Furet, F. y J. Ozouf, *Reading and writing: literacy in France from Calvin to Jules Ferry*, 1977, trad. inglesa, Cambridge, 1982.
Fussell, P., *The great war and modern memory*, Oxford, 1975.
Gans, H., *The urban villagers: group and class in the life of italoamericans*, Nueva York, 1962.
Gay, P., *Freud for historians*, Nueva York, 1985.
Gearhart, S., *The open boundary of history and fiction*, Princeton, 1984.
Geertz, Clifford, *The interpretation of cultures*, Nueva York, 1973 [*La interpretación de las culturas*, pról. Carlos Reynoso, trad. Alberto L. Bixio, Gedisa, México, 1987 (Colección Hombre y Sociedad. Serie Mediaciones)].
————, *Negara*, Princeton, 1980.
————, *Local knowledge*, Nueva York, 1983.
Geertz, H., "An anthropology of religion and magic!", *Journal of Interdisciplinary History*, núm. 6, 1975, pp. 71-89.
Gellner, E., "Time and theory in social anthropology", 1968; reimpr. en su *Cause and meaning in the social sciences*, Londres, 1973, pp. 88-106.
————, *Legitimation of belief*, Cambridge, 1974.
————, *Muslim society*, Cambridge, 1981.
————, *Nations and nationalism*, Londres, 1983.
————, *Plough, sword and book*, Londres, 1988.
————, y J. Waterbury, comps., *Patrons and clients in mediterranean societies*, Londres, 1977.
Gershenkron, A., *Economic backwardness in historical perspective*, Cambridge, Mass., 1962.
Geuss, R., *The idea of a critical theory*, Cambridge, 1981.
Giddens, A., *Central problems in social theory*, Londres, 1979.
————, *The constitution of society*, Cambridge, 1984.
————, *The nation-State and violence*, Cambridge, 1985.
Giglioli, P. P., comp., *Language in social context*, Harmondsworth, 1972.
Gilbet, F., "The professionalization of history in the nineteenth century", y "The professional historian in twentieth-century industrial society" en J. Higham, L. Krieger y F. Gilbert, comps., *History*, Englewood Cliffs, 1965, pp. 320-358.
————, "Introduction" a O. Hintze, *Historical essays*, F. Gilbert, ed., Nueva York, 1975, pp. 3-30.
Gilsenan, M., "Against patron-client relations" en Gellner y Waterbury, comps., *Patron and clients...*, Londres, 1977, pp. 167-183.
Ginzburg, Carlo, *Cheese and worms*, 1976, trad. inglesa, Londres, 1980 [*El queso y los gusanos, el cosmos según un molinero del siglo XVI*, trad. Francisco Martín y Francisco Cuartero, Muchnik Editores, Barcelona, 1986 (Historia)].
————, "Prove e possibilità", 1984, conclusión a la trad. italiana de N. Z. Davis, *The return of Martin Guerre*, Cambridge, 1983, pp. 131-154.
Glick, T. F. y Pi-Sunyer, O., "Acculturation as an explanatory concept in spanish history", *Comparative Studies in Society and History*, núm. 11, 1969, pp. 136-154.

Gluckman, M., *Custom and conflict in Africa*, Oxford, 1955.
Godelier, M., *The mental and the material*, 1984, trad. inglesa, Londres, 1986.
Goffman, Erving, *The presentation of self in everyday life*, Nueva York, 1958, [*La presentación de la persona en la vida cotidiana*, trad. Hidelgarde B. Torres Perren y Flora Setaro, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1981 (Biblioteca de Sociología)].
Gombrich, E. H., "The social history of art", 1953, reimpr. en sus *Meditations on a hobby horse*, Londres, 1963, pp. 86-94.
————, *Art and illusion*, Londres, 1960.
————, *In search of cultural history*, Oxford, 1969.
Goode, W. J., *World revolution and family patterns*, Glencoe, 1963.
Goody, J., "Economy and feudalism in Africa", *Economic History Review*, núm. 22, 1969, pp. 393-405.
————, *The domestication of the savage mind*, Cambridge, 1977.
————, *The development of the family and marriage in Europe*, Cambridge, 1983.
————, *The interface between the written and the oral*, Cambridge, 1987.
Gray, R. Q., *The labour aristocracy in victorian Edinburgh*, Oxford, 1976.
Greenblatt, S., *Shakespearian negotiations*, Berkeley, 1988.
Greven, P., *The protestant temperament*, Nueva York, 1977.
Grew, R., "On the current state of comparative studies" en H. Atsma y A. Burguière, comps., *Marc Bloch aujourd'hui*, París, 1990, pp. 323-334.
Grillo, R., *Dominant languages*, Cambridge, 1989.
Guha, R., *Elementary aspects of peasant insurgency*, Delhi, 1983.
————, y G. C. Spivak, comps., *Selected subaltern studies*, Nueva York, 1988.
Gurevich, A. Y., "Wealth and gift-bestowal among the ancient scandinavians", *Scandinavica*, núm. 7, 1968, pp. 126-138.
————, *Categories of medieval culture*, 1972, trad. inglesa, Londres, 1980.
Gurr, T. R., *Why men rebel*, Princeton, 1970.
Gurvitch, G., "Continuité et discontinuité en histoire et en sociologie", *Annales E. S. C.*, núm. 16, 1957, pp. 73-84.
————, *The spectrum of social time*, Dordrecht, 1964.
Habermas, J., *Strukturwandel der öffentlichkeit*, 1962, trad. inglesa, *The structural transformation of the public sphere*, Cambridge, 1989.
————, *Knowledge and human interests*, 1968, trad. inglesa, Boston, Mass., 1971 [*Conocimiento e interés*, vers. castellana de Manuel Jiménez, José F. Ivars y Luis Martín Santos, Taurus, Buenos Aires, 1990 (Humanidades. Filosofía. Ensayistas)].
————, "Modernity vs. postmodernity", 1981, reimpr. en H. Foster, comp., *Postmodern culture*, Nueva York, 1983.
Hägerstrand, T., *Innovation diffusion as a spatial process*, 1953, trad. inglesa, Chicago, 1967.
Hajnal, J., "European marriage patterns in perspective", en D. V. Glass y D. C. E. Eversley, comps., *Population in history*, Londres, 1965, pp. 101-143.

Hall, J. A., *Powers and liberties*, Oxford, 1985.
————, comp., *States in history*, Oxford, 1986.
————, "States and societies: the miracle in comparative perspective" en Baechler *et al.*, comps., *Europe and the rise of capitalisme*, Oxford, 1988, pp. 20-38.
Hall, S., "Notes on deconstructing the popular" en R. Samuel y G. Stedman Jores, comps., *Culture, ideology and politics*, Londres, 1981, pp. 227-240.
Hallpike, C. R., *The principles of social evolution*, Oxford, 1986.
Hamilton, G. G.,"Configurations in history: the historical sociology of S. N. Eisenstadt" en T. Skocpol, comp., *Vision and method*, Cambridge, 1984, pp. 85-128.
Hammel, E. A., "The Zadruga as process", en P. Laslett, comp., *Household and family in past time*, Cambridge, 1972, pp. 335-374.
Handlin, O., *Boston's immigrants: a study in acculturation*, Cambridge, Mass., 1941.
Hansen, B., *Österlen*, Estocolmo, 1952.
Hannerz, B., "Theory in anthropology: small is beautiful?", *Comparative Studies in Society and History*, núm. 28, 1986, pp. 362-367.
Harland, R., *Superstructuralism*, Londres, 1987.
Harootunian, H. D., *Things seen and unseen: discourse and ideology in Tokugawa nativism*, Chicago, 1988.
Hartog, F., *The mirror of Herodotus*, 1980, trad. inglesa, Berkeley, 1988.
Harvey, D., *The condition of postmodernity*, Oxford, 1990.
Hastrup, K., *Culture and history in medieval iceland*, Oxford, 1985.
Hauser, A., *A social history of art*, 2 vols., Londres, 1951.
Hawthorn, G., *Enlightenment and despair*, 1976, ed. rev., Cambridge, 1987.
Heal, F., *Hospitality in early modern England*, Oxford, 1990.
Hebdige, M., *Sub-culture: the meaning of style*, Londres, 1979.
Heberle, R., *Social movements*, Nueva York, 1951.
Heckscher, E., *Mercantilism*, 1931, trad. inglesa, 2 vols., Londres, 1935.
Heers, J., *Family clans in the middle ages*, 1974, trad. inglesa, Amsterdam, 1977.
Henry, L., *Anciens familles genevoises*, París, 1956.
Hexter, J. H., *Reappraisals in history*, Londres, 1961.
————, "The rhetoric of history", *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, D. Sills, ed., Nueva York, 1968, vol. 6, pp. 368-393.
————, *On historians*, Cambridge, Mass., 1979.
Hicks, J., *Theory of economic history*, Oxford, 1969.
Hilton, Rodney, comp., *The transition from feudalism to capitalism*, Londres, 1976, [*La transición del feudalismo al capitalismo*, trad. Domenec Bergada, Editorial Crítica, Barcelona, 1987 (Estudios y ensayos, 18)].
Himmelfarb, G., *The new history and the old*, Cambridge, Mass., 1987.
Hintze, O., *Historical essays*, F. Gilbert, ed., Nueva York, 1975.
Hirschman, A., *Exit, voice and loyalty*, Cambridge, Mass., 1970.
Hobsbawm, Eric John, *Primitive rebels*, 1959, 3a ed. Manchester, 1971 [*Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, trad. Joaquín Romero Maura, Ariel, Barcelona, 1983 (Ariel 6)].

————, "Class consciousness in history" en I. Mészaros, comp., *Aspects of history and class consciousness,* Londres, 1971, pp. 5-19.
————, *Nations and nationalism since* 1780, Cambridge, 1990.
————, y Ranger, T., comps., *The invention of tradition,* Cambridge,1983.
Hohendahl, P., *The institution of criticism,* Ithaca, Nueva York, 1982.
Holub, R. C., *Reception theory,* Londres, 1984.
Holy, L. y M. Stuchlik, comps., *The structure of folk models,* Londres, 1981.
Hopkins, K., *Conquerors and slaves,* Cambridge, 1978.
Horton, R., "African traditional thought and western science", *Africa,* núm. 37, 1967, pp. 50-71, 155-187.
————, "Tradition and modernity revisited" en M. Hollis y S. Lukes, comps., *Rationality and relativism,* Oxford, 1982, pp. 201-260.
Hunt, L., "Charles Tilly's collective action", 1984a, en T. Skocpol, comp., *Vision and method,* Cambridge, 1984, pp. 244-275.
————, *Politics culture and class in the french revolution,* Berkeley, 1984b.
————, "History, culture and text" en L. Hunt, comp., *The new cultural history.* Berkeley y Los Ángeles, 1989, pp. 1-22.
Hutcheon, L., *The politics of postmodernism,* Londres, 1989.
Hymes, D., "Toward ethnographies of communication", 1964, reimpr. en Giglioli, 1972, pp. 21-44.
Illyés, G., *People of the puszta,* Budapest, 1967.
Inalcik, H., *The Ottoman empire,* Londres, 1973.
Inden, R., *Imagining India,* Oxford, 1990.
Jarvie, I. C., *The revolution in anthropology,* Londres, 1964.
Jauss, H. R., *Toward an aesthetic of reception,* 1974, trad. inglesa, Minneapolis, 1982.
Johnson, T. y C. Dandeker, "Patronage: relation and system" en A. Wallace-Hadrill, comp., *Patronage in ancient society,* Londres, 1989, pp. 219-242.
Jones, E. L., *The european miracle: environments, economies and geopolitics in the history of Europe and Asia,* 1981, ed. rev. Cambridge, 1988.
Jones, G. S., "From historical sociology to theoretical history", *British Journal of Sociology,* núm. 27, 1976, pp. 295-305.
————, *Languages of class,* Cambridge, 1983.
Jouanna, A., *L'idée de race en France,* 3 vols., Lille-París, 1976.
Joyce, P., "History and post-modernism", *Past and Present,* núm. 133, 1991, pp. 204-209.
Kagan, R., *Students and society in early modern Spain,* Baltimore, 1974.
Kaye, H. J. y K. McClelland, *E. P. Thompson: critical perspectives,* Cambridge, 1990.
Kelly, C., "History and post-modernism", *Past and Present,* núm. 133, 1991, pp. 209-213.
Kelly, J., *Women, history and theory,* Chicago, 1984.
Kemp, T., *Historical patterns of industrialization,* Londres, 1978.
Kent, F. W., *Household and lineage in Renaissance Florence,* Princeton, 1977.

Kerblay, B., "Chayanov and the theory of peasantry as a special type of economy" en T. Shanin, comp., *Peasants and peasant societies*, Harmondsworth, 1971, pp. 150-159.
Kershaw, I., *The Hitler myth*, Oxford, 1989.
Kertzer, D. I., *Ritual, politics and power*, New Haven, 1988.
Kettering, S., *Patrons, brokers and clients in seventeenth-century France*, Nueva York, 1986.
Kindleberger, C. P., *Historical economics: art or science?*, Nueva York, 1990.
Klaniczay, G., "Daily life and elites in the later middle ages", 1990a, en F. Glatz, comp., *Environment and society in Hungary*, Budapest, 1990, pp. 75-90.
————, *The uses of supernatural power*, 1990b, Cambridge, 1990.
Klaveren, J. van, "Fiscalism, mercantilism and corruption", 1957, trad. inglesa en D. C. Coleman, comp., *Revisions in mercantilism*, Londres,1957, pp. 140-161.
Knudsen, J., *Justus Möser and the german enlightenment*, Cambridge, 1988.
Kocka; J., *Klassengesellschaft im Krieg*, Berlín, 1973.
————, "Historisch-anthropologisch fragestellungen - ein defizit der historische sozialwissenschaft?" en H. S. Süssmuth, comp., *Historiche Anthropologie*, Gotinga, 1984, pp. 73-83.
Koenigsberger, H. G., reseña de L. Stone, *The causes of english revolution*, Londres, 1972, *Journal of Modern History*, núm. 46, 1974, pp. 99-106.
Kolakowski, L., "Modernity on endless trial", *Encounter*, marzo, 1986, pp. 8-12.
Koselleck, R., "Modernity and the planes of historicity", 1965, reimpr. en *Futures Past*, Cambridge, Mass., 1985, pp. 3-20.
Kosminsky, E. A., *Studies in the agrarian history of England*, 1935, trad. inglesa, Oxford, 1956.
Kroeber, A. L. y C. Kluckhohn, *Culture: a critical review of concepts and definitions*, 1952, reimpr. Nueva York, 1963.
Kula, Witold, *Economic theory of the feudal system*, 1962, trad. inglesa, Londres, 1976 [*Teoría económica del sistema feudal*, trad. Estanislao J. Zembrzuski, Siglo Veintiuno Editores, México, 1979 (Historia)].
LaCapra, D., *History and criticism*, Ithaca y Londres, 1985.
Landes, J. B., *Women and the public sphere in the age of the french revolution*, Ithaca, 1988.
Lane, F. C., "Economic growth in wallerstein's social systems", *Comparative studies in society and history*, núm. 18, 1976, pp. 517-532.
Lane, M., comp., *Structuralism*, Londres, 1970.
Langer, W. L., "The next assignment", *American Historical Review*, núm. 63, 1958, pp. 283-304.
Lanternari, V., "Désintégration culturelle et processus d'acculturation", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, núm. 41, 1966, pp. 117-132.
Laslett, P., comp., *Household and family in past time*, Cambridge, 1972.
Lasswell, H., *Politics: who gets what, when, how*, 1936, reimpr. Nueva York, 1958.
Leach, E., *Political systems of highland Burma*, Londres, 1954.

———— "Frazer and Malinowski", *Encounter*, septiembre, 1965, pp. 24-36.
Lears, T. J., "The concept of cultural hegemony: problems and possibilities", *American Historical Review*, núm. 90, 1985, pp. 567-93.
Le Bras, G., *Études de sociologie religieuse*, 2 vols., París, 1955-1956.
Leé, J. J., *The modernisation of irish society, 1848-1918*, Dublín, 1973.
Lefebvre, Georges, *La grande peur de 1789*, París, 1932 [*La revolución francesa y los campesinos, el gran pánico de 1789*, trad. Elena Vela de Ríos, Paidós, Buenos Aires, 1974 (Biblioteca del Hombre Contemporáneo, 245)].
Le Goff, J., "Les mentalités" en J. Le Goff y P. Nora, comps., *Faire de l'histoire*, 3 vols., París, 1974, vol. 3, pp. 76-90.
Lemarchand, R., "Comparative political clientelism" en S. N. Eisenstadt y R. Lemarchand, comps., *Political clientelism, patronage and development*, Beverly Hills, 1981, pp. 7-32.
Lerner, D., *The passing of traditional society: modernizing the Middle East*, Glencoe, 1958.
Le Roy Ladurie, E., *The peasants of Languedoc*, 1966, trad. inglesa abr., Urbana, 1974.
————, "The event and the long term in social history", 1972, reimpr. en *The territory of the historian*, trad. inglesa, Hassocks, 1979, pp. 111-132.
————, *Montaillou*, 1975, trad. inglesa, Harmondsworth, 1980.
————, *Carnival*, 1979, trad. inglesa, Londres, 1980.
Levack, B. P., *The witch-hunt in early modern Europe*, Londres, 1987.
Levi, G., *Inheriting power*, 1985, trad. inglesa, Chicago, 1988.
————, "Microhistory" en P. Burke, comp., *New perspectives in historical writing*, Cambridge, 1991, pp. 93-113.
Lévi-Strauss, C., *Elementary structures of kinship*, 1949, trad. inglesa, Londres, 1969.
————, *Structural anthropology*, 1958, trad. inglesa, Londres, 1968.
————, *Mytologiques*, 4 vols., París, 1964-1972, trad. inglesa de vols. 1 y 2 como *Introduction to a science of mythology*, Londres, 1969-1973 [*Mitológicas*, trad. Juan Almela, Fondo de Cultura Económica, México, 1982 (Sección de Obras de Antropología)].
————, "Histoire et ethnologie", *Annales E. S. C.*, núm. 38, 1983, pp. 1217-1231.
Lewenhak, S., *Women and work*, Londres, 1980.
Leys, C., "Models, theories and the theory of political parties", *Political Studies*, núm. 7, 1959, pp. 127-146.
Lipset, S. M. y R. Bendix, *Social mobility in Iidustrial society*, Berkeley, 1959.
Lisón-Tolosana, C., *Belmonte de los caballeros*, 1966, reimpr., Princeton, 1983.
Litchfield, R. B., *Emergence of a bureaucracy: the florentine patricians 1530-1790*, Princeton, 1986.
Lloyd, G. E. R., *Demystifying mentalities*, Cambridge, 1990.
Lloyd, P.C., "Conflict theory and yoruba kingdoms", en I. M. Lewis, comp., *History and social anthropology*, 1968, pp. 25-58.
Lord, A. B., *The singer of tales*, Cambridge, Mass., 1960.

Lotman, J., "The poetics of everyday behaviour in russian eighteenth-century culture" en Lotman y B. A. Uspenskii, *The semiotics...*, Ann Arbor, 1984, pp. 231-256.
————, y B. A. Uspenskii, *The semiotics of russian culture*, A. Shukman, ed., Ann Arbor, 1984.
Lukács, George, *History and class consciousness*, 1923, trad. inglesa, Londres, 1971 [*Historia y conciencia de clase, estudios de dialéctica marxista*, trad. Manuel Sacristán, Grijalbo, México, 1969].
Lukes, S., *Emile Durkheim*, Londres, 1973.
————, *Power: a radical view*, Londres, 1974.
————, "Political ritual and social integration" en sus *Essays in social theory*, Londres, 1977.
Macfarlane, A. D., *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, Londres, 1970.
————, *Origins of english individualism*, Oxford, 1979.
————, *Marriage and love in England 1300-1840*, Oxford, 1986.
————, *The culture of capitalism*, Oxford, 1987.
McKenzie, N., "Centre and periphery", *Acta Sociologica*, núm. 20, 1977, pp. 55-74.
McNeill, W. H, *Europe's steppe frontier*, Chicago, 1964.
————, *Plagues and peoples*, Londres, 1976.
————, *The great frontier*, Princeton, N. J. 1983.
Maitland, F. W., *Domesday book and beyond*, Londres, 1897.
Malinowski, B., *Argonauts of the western Pacific*, Londres, 1922.
————, "Myth in primitive psychology", 1926, reimpr. en su *Magic science and religion*, Nueva York, 1954, pp. 93-148.
————, *The dynamics of culture change*, New Haven, Conn, 1945.
Man, P. de, *The resistance to theory*, Manchester, 1986.
Mann, G., *Wallenstein*, 1971, trad. inglesa, Londres, 1976.
————, "Plädoyer für die historische Erzählung" en J. Kocka y T. Nipperdey comps., *Theorie und erzählung in der geschichte*, Munich, 1979, pp. 40-56.
Mann, M., "The social cohesion of liberal democracy", *American Sociological Review*, núm. 35, 1970, pp. 423-437.
————, *The sources of social power*, Cambridge, 1986.
Mannheim, Karl, *Ideology and utopia*, Londres, 1936 [*Ideología y utopía, introducción a la sociología del conocimiento*, estudio prel. Louis Wirth, trad. Salvador Echavarría, Fondo de Cultura Económica, México 1987 (Sección de Obras de Sociología)].
————, "The problem of generation" en *Essays on the sociology of knowledge*, Londres, 1952, pp. 276-320.
Marsh, R. M., *The mandarins: the circulation of elites in China, 1600-1900*, Glencoe, 1961.
Marwick, A., *The deluge: british society and the first world war*, Londres, 1965.
Marx, Karl, *The communist manifesto, 1848*, trad. inglesa, Londres, 1948 [*Manifiesto del Partido Comunista*, pról. Federico Engels, Editores Mexicanos Unidos, Mé-

xico, 1981 (Colección de ciencias sociales); *Manifiesto del Partido Comunista*, notas aclaratorias de D. Riazanov, Ediciones de Cultura Popular, México, 1978 (Biblioteca Marxista); *Manifiesto del Partido Comunista*; Federico Engels, *Principios del comunismo*, Editorial Progreso, Moscú, 1985].

Mason, T., "Intention and explanation: a current controversy about the interpretation of national socialism" en G. Hirschfeld y L. Kettenacke, comps., *Der führer-staat*, Stuttgart, 1981, pp. 23-40.

Matthews, F. H., *Quest for american sociology: Robert Park and the Chicago School*, Montreal y Londres, 1977.

Mauss, M., *The gift*, 1925, trad. inglesa, Londres, 1954.

Medick, H., "Missionaries in the rowboat? Ethnological ways of knowing as a challenge to social history", *Comparative Studies in Society and History*, núm. 29, 1987, pp. 76-98.

Meek, R., *Social science and the ignoble savage*, Cambridge, 1976.

Megill, A. y D. N. McCloskey, "The rhetoric of history" en J. S. Nelson, A. Megill y D. N. McCloskey, comps., *The rhetoric of the human sciences*, Madison, 1987, pp. 221-238.

Merton, R., "Manifest and latent functions", 1948, reimpr. en su *Social theory and social structure*, Nueva York, 1968, pp. 19-82.

Milo, D. S., "Pour une histoire expérimentale, ou la gaie histoire", *Annales E. S. C.*, 1990, pp. 717-734.

Mitchell, T., *Colonising Egypt*, Cambridge, 1988.

Miyazaki, I., *China's examination hell*, 1963, trad. inglesa, Nueva York y Tokio, 1976.

Moi, T., comp., *French feminist thought*, Oxford, 1987.

Momigliano, A., "The ancient city", 1970, reimpr. en su *Essays on ancient and modern historiography*, Oxford, 1977, pp. 325-340 [trad. española de Stella Mastrangelo, *Ensayos de historiografía antigua y moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 271-286].

Mommsen, W. J., *The age of bureaucracy*, Oxford, 1974.

Moore, B., *Social origins of dictatorship and democracy*, Boston, Mass., 1966.

Morris, C., "Judicium Dei" en D. Baker, comp., *Church, society and politics*, Oxford, 1975, pp. 95-111.

Moses, J. A., *The politics of illusion: the Fischer controversy in modern german historiography*, Santa Lucía, Pequeñas Antillas, 1975.

Mousnier, R., "L'évolution des finances publiques en France et en Angleterre", *Revue Historique*, núm. 205, 1951, pp. 1-23.

————, *Peasant uprisings*, 1967, trad. inglesa, Londres, 1971.

Muchembled, R., *Elite culture and popular culture in early modern France*, 1978, trad. inglesa, Baton Rouge, 1985.

————, "Lay judges and the acculturation of the masses" en K. von Greyerz, comp., *Religion and society in early modern Europe*, Londres, 1984, pp. 56-65.

Muir, E., *Civic ritual in Renaissance Venice*, Princeton, 1981.

Mukhia, H., "Was there feudalism in indian history?", *Journal of Peasant Studies*, núm. 8, 1980-1981, pp. 273-293.
Namier, L., *The structure of politics at the accession of George III*, Londres, 1928.
Neale, J. E., "The elizabethan political scene", 1948, reimpr. en su *Essays in elizabethan history*, Londres, 1958, pp. 59-84.
Neale, W. C., "Reciprocity and redistribution in the indian village", en K. Polanyi, *The great transformation*, Boston, 1957, pp. 218-235.
Needham, R., "Polythetic classification", *Man*, núm. 10, 1975, pp. 349-369.
Niestroj, B., "Norbert Elias", *Journal of Historical Sociology*, núm. 2, 1989 , pp. 136-160.
Nipperdey, T., "Verein als soziale struktur in Deutschland", 1972, reimpr. en su *Gesellschaft, kultur, theorie*, Gotinga, 1976, pp. 174-205.
Nisbet, R., *The sociological tradition*, Nueva York, 1966.
————, *Social change and history*, Nueva York, 1969.
Nora, P., comp., *Les lieux de mémoire*, 4 vols., París, 1984-1987.
Norris, C., *Deconstruction: theory and practice*, Londres, 1982.
Ogburn, W., "Cultural lag", 1923, reimpr. en su *On culture and social change*, Chicago, 1964.
Ohnuki-Tierney, E., comp., *Culture through time*, Stanford, 1990.
O'Neill, J., "The disciplinary society", *British Journal of Sociology*, núm. 37, 1986, pp. 42-60.
Ong, W., *Orality and literacy*, Londres, 1982.
Ortner, S. y H. Whitehead, comps., *Sexual meanings*, Cambridge, 1981.
Ossowski, S., *Class structure in the social consciousness*, 1957, trad. inglesa, Londres, 1963.
Ottenberg, H., "Ibo receptivity to change" en W. R. Bascom y M. J. Herskovits, comps., *Continuity and change in african cultures*, Chicago, 1959, pp. 130-143.
Ozouf, M., *Festivals and the french revolution*, 1976, trad. inglesa, Cambridge, Mass., 1988.
Pareto, V., *The mind and society*, 1916, trad. inglesa, Londres, 1935.
Park, R. E., "The city", 1916, reimpr. en *Human communications*, Glencoe, 1952, pp. 13-51.
Parker, G., *The military revolution*, Cambridge, 1988.
Parkin, F., *Class inequality and political order*, Londres, 1971.
Parry, V. J., "Elite elements in the Ottoman Empire", en R. Wilkinson, comp., *Governing elites*, Nueva York, 1966, pp. 59-73.
Parsons, T., *Societies*, Englewood Cliffs, 1966.
Passerini, L., "Mythbiography in oral history" en R. Samuel y P.Thompson, comps., *The myths we live by*, Londres, 1990, pp. 49-60.
Peck, L., *Court patronage and corruption in early Stuart England*, Boston, 1990.
Peel, J. D. Y., *Herbert Spencer: the evolution of a sociologist*, Londres, 1971.
Perkin, H., "What is social history?", *Bulletin of the John Rylands Library*, núm. 36, 1953-1954, pp. 56-74.
Peyre, H., *Les générations littéraires*, París, 1948.

Phelan, J. L., *The kingdom of Quito in the seventeenth century*, Madison, 1967.
Pillorget, R., *Les mouvements insurrectionels de Provence entre 1596 et 1715*, París, 1975.
Pinder, W., *Das problem der generation in der kunstgeschichte Europas*, Berlin, 1926.
Ping-Ti, H., "Aspects of social mobility in China", *Comparative Studies in Society and History*, núm. 1, 1958-1959, pp. 330-359.
Pintner, W. M. y D. K. Rowney, comps., *Russian officialdom*, Chapel Hill, 1980.
Pitt-Rivers, E., *The people of the Sierra*, Londres, 1954.
Pocock, J. G. A., "Gibbon and the Shepherds", *History of European Ideas*, núm. 2, 1981, pp. 193-202.
Polanyi, K., *The great transformation*, 1944, ed. rev., Boston, 1957.
Pollock, F. y F. W. Maitland, *History of english law before the time of Edward I*, 2 vols., Londres, (1895).
Pollock, L., *Forgotten children*, Cambridge,1983.
Porshnev, Boris Fedorovich, *Les soulèvements populaires en France 1623-48*, trad. francesa, París, 1963, [*Los levantamientos populares de Francia en el siglo XVII*, trad. Andrés López Accoto, Siglo Veintiuno de España Editores, Madrid, 1978 (Historia de Movimientos Sociales)].
Postan, M. M., *The medieval economy and society*, Londres, 1972.
Poulantzas, Nicos, *Classes in contemporary capitalism*, 1968, trad. inglesa, Londres, 1975, [*Las clases sociales en el capitalismo actual*, trad. Aurelio Garzón del Camino, Siglo Veintiuno Editores, México, 1987 (Sociología y Política)].
Prest, W., comp., *The professions in early modern England*, Londres, 1987.
Price, R., *Alabi's world*, Baltimore, 1990.
Propp, V., *Morphology of the folktale*, 1928, trad. inglesa, 2a. ed., Austin, 1968.
Radding, C. M., "Superstition to science", *American Historical Review*, núm. 84, 1979, pp. 945-969.
Ragin, C. y D. Chirot, "The world system of Immanuel Wallerstein", en Skocpol, comp., *Vision and method...*, Cambridge, 1984, pp. 276-312.
Ramsden, H., *The 1898 movement in Spain*, Manchester, 1974.
Ranum, O., *Richelieu and the councillors of Louis XIII*, Oxford, 1963.
Reddy, W., *Money and liberty in modern Europe*, Cambridge, 1987.
Rhodes, R. C., "Emile Durkheim and the historical thought of Marc Bloch", *Theory and Society*, núm. 5, 1978, pp. 45-73.
Ricoeur, P., *Time and narrative*, 1983-1985, trad. inglesa, Nueva York, 1984-1988.
Rigby, S. H., *Marxism and history*, Manchester, 1987.
Riggs, F., "Agrarian and industrial: toward a typology of comparative administration" en W. J. Siffin, comp., *Toward the comparative study of public administration*, Bloomington, 1959, pp. 23-110.
Robin, R., *La société française en 1789: Semur-en-Auxois*, París, 1970.
Robinson, J. H., *The new history*, Nueva York, 1912.
Röhl, J. C. G., "Introduction" a J. C. G. Röhl y N. Sombart, comps., *Kaiser Wilhelm II*, Cambridge, 1982.

Rogers, S., "The myth of male dominance", *American Ethnologist*, núm. 2, 1975, pp. 727-757.
Rokkan, S., "Dimensions of State formation and nation-building" en C. Tilly, comp., *The formation of national...*, Princeton, N. J., 1975, pp. 562-600.
Romein, J., "De dialektiek van de vooruitgang" en *Het onvoltooid verleden*, Amsterdam, 1937, pp. 9-64.
Rorty, R., *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton, 1980.
Rosaldo, R., "From the door of his tent" en Clifford y Marcus, comps., *Writing culture*, Berkeley, 1986, pp. 77-97.
————, "Where objectivity lies: the rhetoric of anthropology" en J. S. Nelson, A. Megill y D. McCloskey, comps., *The rhetoric of the human sciences*, Madison, 1987, pp. 87-110.
Rosenthal, J., "The king's wicked advisers", *Political Science Quarterly*, núm. 82, 1967, pp. 595-618.
Ross, A. S. C., "Linguistic class-indicators in present-day english", *Neuphilologische Mitteilungen*, núm. 55, 1954, pp. 20-56.
Ross, E. A., *Social control*, Nueva York, 1901.
Rostow, W. W., *The stages of economic growth*, Cambridge, 1958.
Roth, G., "History and sociology in the work of Max Weber", *British Journal of Sociology*, núm. 27, 1976, pp. 306-316.
Rudolph, L. I. y S. H. Rudolph, "The political modernization of an indian feudal order", *Journal of Social Issues*, núm. 4, 1966, pp. 93-126.
Runciman, W. G., "What is structuralism?", *British Journal of Sociology*, núm. 20, 1969, pp. 253-264.
————, "Comparative sociology or narrative history? A note on the methodology of Perry Anderson", *Archives Européennes de Sociologie*, núm. 21, 1980, pp. 162-178.
————, *A treatise on social theory*, 2 vols., Cambridge, 1983-1989.
Sack, R. D., *Human territoriality: its theory and history*, Cambridge, 1986.
Sahlins, M., *Historical metaphors and mythical realities*, Ann Arbor, 1981.
————, *Islands of history*, Chicago, 1985.
————, "Cosmologies of capitalism", *Proceedings of the British Academy*, núm. 74, 1988, pp. 1-52.
Sahlins, P., *Boundaries: the making of France and Spain in the Pyrenees*, Berkeley y Los Ángeles, 1989.
Samuel, R., "Reading the signs", *History Workshop*, núm. 32, 1991, pp. 88-101.
————, y P. Thompson, comps., *The myths we live by*, Londres, 1990.
Sanderson, S. K., *Social evolutionism: a critical history*, Oxford, 1990.
Schama, S., *The embarrassment of riches*, Londres, 1987.
Schneider, H. K., "Pakot resistance to change" en W. R. Bascom y M. J. Herskovits, comps., *Continuity and change in african cultures*, Chicago, 1959, pp. 144-167.
Schochet, G., *Patriarchalism in political thought*, Oxford, 1975.

Schofield, R. S., "The measurement of literacy in preindustrial England", en J. Goody, comp., *Literacy in traditional societies,* Cambridge, 1968.
Scott, J. C., "The analysis of corruption in developing nations", *Comparative Studies in Society and History,* núm. 11, 1969, pp. 315-341.
————, *The moral economy of the peasant,* New Haven, 1976.
————, *Domination and the arts of resistance: hidden transcripts,* New Haven y Londres, 1990.
Scott, J. W., *Gender and the politics of history,* Nueva York, 1988.
————,"Women's history" en Burke, comp., *New perspectives...,* Cambridge, 1991, pp. 42-66.
Scribner, "The reformation as a social movement" en W. J. Mommsen, comp., *Stadtbürgertum und adel in der reformation,* Stuttgart, 1991, pp. 49-79.
Segalen, M., *Love and power in the peasant family,* 1990, trad. inglesa, Cambridge, 1983.
Sewell, W. H., "Marc Bloch and the logic of comparative history", *History and Theory,* núm. 6, 1967, pp. 208-218.
————, "État, corps and ordre", en H. U. Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte,* vol. 1, 1700-1915, Munich, 1987, pp. 49-66.
Shanin, T., comp., *Peasants and peasant societies,* Harmondsworth, 1971.
Shils, E., *Center and periphery,* Chicago/Londres, 1971.
Sider, G., *Culture and class in anthropology and history,* Cambridge, 1986.
Siebenschuh, W. R., *Fictional techniques and factual works,* Athens, Ga., 1983.
Siegfried, A., *Tableau politique de la France de louest sous la troisième république,* París, 1913.
Silverman, S., "Patronage as myth" en E. Gellner y J. Waterbury, comps., *Patrons and clients...,* Londres, 1977, pp. 7-19.
Simiand, F., "Méthode historique et science sociale", 1903, trad. inglesa, *Review,* núm. 9 (1985-1986), pp. 163-213.
Simmel, G., "The metropolis and mental life", 1903, trad. inglesa en P. K. Hatt y A. J. Reiss, comps., *Cities and society,* Glencoe, 1957, pp. 635-646.
Skocpol, T., reseña de Wallerstein "The modern world-system", Nueva York, 1974, *American Journal of Sociology,* núm. 82, 1977, pp. 1075-1090.
————, *States and revolutions,* Cambridge, 1979.
————, comp., *Vision and method in historical sociology,* Cambridge, 1984.
Smelser, N. J., *Social change in the industrial revolution,* Londres, 1959.
Smith, D., "Discovering facts and values: the historical sociology of Barrington Moore", en T. Skocpol, comp., *Vision and method...,* Cambridge, 1984, pp. 313-355.
————, *The rise of historical sociology,* Cambridge, 1991.
Sombart, W., *Warum gibt es in den vereinigten staaten keinen sozialismus?,* Tubinga, 1906.
————, "Economic theory and economic history", *Economic History Review,* 1929, pp. 1-19.

Soriano, M., *Les contes de Perrault: culture savante et traditions populaires*, París, 1968.
Southall, A. W., "The illusion of tribe", en P. W. Gutkind, comp., *The passing of tribal man in Africa*, Leiden, 1970, pp. 28-50.
Spencer, H., *The principles of sociology*, 4 vols., Londres, 1876-1885.
————, *An autobiography*, Londres, 1904.
Spierenburg, P., *The spectacle of suffering*, Cambridge, 1984.
Spitz, L. W., "The third generation of german Renaissance humanists" en A. R. Lewis, comp., *Aspects of the Renaissance*, Austin, Tex., 1967, pp. 105-121.
Spivak, G. C., "Deconstructing historiography", 1985, reimpr. en R. Guha, comp., *Selected subaltern studies*, Nueva York, 1988, pp. 3-32.
Sprenkel, O., van der *The chinese civil service*, Canberra, 1958.
Spufford, M., *Contrasting communities: english villagers in the sixteenth and seventeenth centuries*, Cambridge, 1974.
Srinivas, M. N., *Social change in modern India*, Berkeley y Los Ángeles, 1966.
Stallybrass, P. y A. White, *The politics and poetics of transgression*, Londres, 1966.
Steinberg, H. J., "Karl Lamprecht" en H. U. Wehler, comp., *Deutsche Historiker*, núm. 1, Gotinga, 1971, pp. 58-68.
Stevenson, J., "The moral economy of the english crowd: myth and reality" en A. Fletcher y J. Stevenson, comp., *Order and disorder in early modern England*, Cambridge, 1985.
Stocking, G., "The ethnographer's magic: fieldwork in british anthropology from Tylor to Malinowski" en G. Stocking, comp., *Observers observed*, Madison, 1983, pp. 70-120.
Stone, L., *The crisis of the english aristocracy, 1558-1641*, Oxford, 1965.
————, "Prosopography ", *Daedalus*, s/n, pp.46-73; reimpr. en T*he past and the present revisited*, Londres, 1987 [*El pasado y el presente*, trad. Lorenzo Aldrete Bernal, Fondo de Cultura Económica, México, 1986 (Sección de Obras de Historia)].
————, *The causes of the english revolution*, Londres, 1972.
————, *The family, sex and marriage in England 1500-1800*, Londres, 1977.
Strauss, A., *Negotiations*, San Francisco, 1978.
Street, B. S., *Literacy in theory and practice*, Cambridge, 1984.
Suttles, G. D., *The social construction of communities*, Chicago, 1972.
Tawney, R. H., "The rise of the gentry", *Economic History Review*, núm. 11, 1941, pp. 1-38.
Temin, P., comp., *The new economic history*, Harmondsworth, 1972.
Theweleit, C., *Male fantasies*, 1977, trad. inglesa, 2 vols., Cambridge, 1987-1988.
Thomas, K. V., *Religion and the decline of magic*, Londres, 1971.
Thompson, Edward Palmer, *The making of the english working class*, Londres, 1963 [*La formación de la clase obrera de Inglaterra*, pról. Josep Fontana, trad. Elena Grau, Editorial Crítica, Barcelona, 1989 (Historia del Mundo Moderno)].
————, "The moral economy of the crowd", *Past and Present*, núm. 50, pp. 76-136.

————, "Rough music", *Annales E. S. C.*, núm. 27, 1972, pp. 285-310.
————, "Class struggle without class", 1978a, *Journal of Social History*, núm. 3, 1978, pp. 133-165.
————, *The poverty of theory*, 1978b, Londres, 1978 [*Miseria de la teoría*, trad. Joaquín Sempere, Editorial Crítica, Barcelona, 1981 (Crítica. Historia, 21)].
Thompson, F., *The myth of Magna Carta*, Nueva York, 1948.
Thompson, F. M. L., *English landed society in the nineteenth century*, Londres, 1963.
Thompson, J. B., *Studies in the theory of ideology*, Cambridge, 1984.
————, *Ideology and modern culture*, Cambridge, 1990.
Thompson, P., *The edwardians*, Londres, 1975.
Thorner, D., "Feudalism in India" en R. Coulborn, comp., *Feudalism in history*, Princeton, 1956, pp. 133-50.
Tilly, C., *The Vendée*, Londres,1964.
————, comp., *The formation of national States in western Europe*, Princeton, N. J., 1975.
————, *Coercion, capital and european States 990-1990*, Oxford, 1990.
Tilly, L. y J. W. Scott, *Women, work and family*, Nueva York, 1978.
Tipps, D. C., "Modernization theory and the comparative study of societies", *Comparative Studies in Society and History*, núm. 15, pp. 199-224.
Tirosh-Rothschild, H., "Jewish culture in Renaissance Italy", *Italia*, núm. 9, 1990, pp. 63-96.
Tonkin, E., "History and the myth of realism" en R. Samuel y P. Thompson comps., *The myths we live by*, 1990, pp. 25-35.
Touraine, A., *The return to the actor*, 1984, trad. inglesa, Minneapolis, 1988.
Toynbee, A., *A study of history*, 13 vols., Londres, 1935-1961.
Trevelyan, G. M., *English social history*, Londres, 1942.
Trimberger, E. K., "Edward Thompson" en Skocpol, comp., *Vision and method...*, Cambridge, 1984, pp. 211-243.
Tucker, R. C., "The theory of charismatic leadership", *Daedalus, pp. 731-756.*
Turner, F. J., "The significance of the frontier in american history", 1893, reimpr. en *The frontier in american history*, Huntington, 1976, pp. 1-38.
Turner, V., *The ritual process*, Londres, 1969.
————, *Dramas, fields and metaphors*, Ithaca, 1974.
Underdown, D., "The chalk and the cheese", *Past and Present*, núm. 85, 1979, pp. 25-48.
Vansina, J., *Oral tradition*, 1961, trad. inglesa, Londres, 1965.
————, *Oral tradition as history*, Madison, 1985.
Vargas Llosa, Mario, *The real life of Alejandro Mayta*, 1984, trad. inglesa, Londres, 1987 [*Historia de Mayta*, Seix Barral, Barcelona, 1985 (Biblioteca Breve)].
Veblen, T., *Theory of the leisure class*, Nueva York, 1899.
————, *Imperial Germany and the industrial revolution*, 1915, nueva ed. Londres, 1939.

Vernant, J. P., *Myth and thought among the greeks*, 1966, trad. inglesa, Londres, 1983.
Veyne, P., *Bread and circuses*, 1976, trad. inglesa abr., 1990.
Viala, A., *Naissance de l'écrivain: sociologie de la littérature â l'âge classique*, París, 1985.
Vinogradoff, P., *Villeinage in England*, Oxford, 1892.
Völger, G. y K. von Welck, comps., *Männerbande, männerbunde*, Colonia, 1990.
Vovelle, M., *Piété baroque et déchristianisation en Provence*, París, 1973.
————, *Ideologies and mentalities, 1982*, trad. inglesa, Cambridge, 1991.
Wachtel, N., *The vision of the vanquished, 1971a*, trad. inglesa, Hassocks, 1977.
————, "Pensée sauvage et acculturation", 1971b, *Annales E. S. C.*, núm. 26, pp. 793-840.
————, "L'acculturation" en J. Le Goff y P. Nora, comps., *Faire de l'historie*, vol. 1, París, 1974, pp. 124-146.
Wachter, K. W., E. A. Hammel, y P. Laslett, comps., *Statistical studies of historical social structure*, Cambridge, 1978.
Wagnér, R., *The invention of culture, 1975*, ed. rev., Chicago, 1981.
Waite, R. G. L., *The psychopathic god: Adolf Hitler*, Nueva York, 1977.
Wallerstein, Immanuel Maurice, *The modern world-system*, Nueva York, 1974, [*El moderno sistema mundial*, trad. Antonio Resines y Pilar López Manez, Siglo Veintiuno Editores, México, 1987 (Historia)].
Walters, R. G., "Signs of the times: Clifford Geertz and historians", *Social Research*, núm. 47, 1980, pp. 537-556.
Waquet, J. C., *Corruption*, 1984, trad. inglesa, Cambridge, 1991.
Weber, Max, *Economy and society*, 1920, trad. inglesa, 3 vols., Nueva York, 1968, [*Economía y sociedad*, esbozo de sociología comprensiva, ed. preparada por Johannes Winckelmann, nota prel. José Medina Echavarría, trad. Juan Roura Parella, Fondo de Cultura Económica, México, 1983 (Sección de Obras de Sociología)].
————, *From Max Weber*, H. Gerth, ed., Londres, 1948
————, *The religion of China*, trad. inglesa, Londres y Nueva York, 1964.
Weber, R., *The literature of fact: literary nonfiction in american writing*, Athens,Ohio, 1980.
Wehler, H. U., *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, vol. 1 (1700-1815), Munich, 1987.
Weissman, R. F. E., "Reconstructing Renaissance sociology: the Chicago School and the study of Renaissance society" en R. C. Trexler, comp., *Persons in groups*, Binghamton, 1985, pp. 39-46.
Wertheim, W. F., *Evolution and revolution*, Harmondsworth, 1974.
White, H. V., "The burden of history", 1966, reimpr. en su *Tropics of discourse*, Baltimore, 1978, pp. 27-50.
————, *Metahistory*, Baltimore, 1973 [*Metahistoria*, trad. española de Stella Mastrangelo, Fondo de Cultura Económica, México, 1992].
————, "The fictions of factual representation", 1976, reimpr. en su *Tropics of discourse*, Baltimore, 1978, pp. 121-134.
White, L., *Medieval technology and social change*, Oxford, 1962.

Wiener, M., *English culture and the decline of the industrial spirit,* Cambridge, 1981.
Wiesner, M., "Guilds, male bonding and women's work in early modern Germany", *Gender and History,* núm. 1, 1989, pp. 125-137.
Wilkinson, R., *The prefects: british eadership and the public school tradition,* Londres, 1964.
Wilkinson, R. G., *Poverty and progress: an ecological model of economic development,* Londres, 1973.
Williams, R., *Culture and society,* Londres, 1958.
————, *Communications,* Harmondsworth, 1962.
Willis, P., *Learning to labour,* Londres, 1977.
Windelband, W., *Geschichte und aturwissenschaft,* Berlín, 1894.
Winkler, J. J., *The constraints of desire: the anthropology of sex and gender in ancient Greece,* Londres, 1990.
Wirth, L., "Urbanism as a way of life", 1936, reimpr. en P. K. Hatt y A. J. Reiss, comps., *Cities and society,* Glencoe, 1957, pp. 46-63.
Wirth, J., "Against the acculturation thesis" en K. von Greyerz, comp., *Religion and society in early modern Europe,* Londres, 1984, pp. 66-78.
Wolf, E., "Aspects of group relations in a complex society", 1956, reimpr. en T. Shanin, comp., *Peasants and peasant...,* Hardmonsworth, 1971, pp. 50-66.
————, *Peasant wars of the twentieth century,* Londres, 1969.
————, *Europe and the people without history,* Berkeley, 1982.
Wolfenstein, E. V., *The revolutionary personality: Lenin, Trotsky, Gandhi,* Princeton, 1967.
Wootton, B., *Social science and social pathology,* Londres, 1959.
Woude, A. M. van der, "The household in the United Provinces" en P. Laslett, comp., *Household and family...,* Cambridge, 1972, pp. 299-318.
Wrigley, E. A., "The process of modernization and the industrial revolution in England" (1972-1973), *Journal of Interdisciplinary History,* núm. 3, pp. 225-259.
Wuthnow, R., J. P. Hunter y A. Bergeson, *Cultural analysis,* Londres, 1984.
Wyatt-Brown, B., *Southern honor,* Nueva York, 1982.
Yeo, E. y S. Yeo, comps., *Popular culture and class conflict 1590-1914,* Brighton, 1981, pp. 128-154.
Yinger, J. M., "Contra-culture and sub-culture", *American Sociological Review,* núm. 25, 1960, pp. 625-635.
Young, M. y P. Willmott, *Family and kinship in east London,* Londres, 1957.

ÍNDICE ANALÍTICO

absolutismo: 170, 173, 186
acontecimientos: 21, 32, 177, 182, 183, 185
actor, regreso del: 133
actuación, problema de la: 133, 166, 179
aculturación: 146, 160, 179, 181
Adorno, Theodor, teórico alemán: 135
adscripción: 155
África: 37, 111, 124, 185
Agulhon, Maurice, historiador francés: 167
ajuste: 70, 163, 185
Allport, Gordon, psicólogo social estadunidense: 118
Althusser, Louis, filósofo francés: 77, 113, 130, 140
amnesia estructural: 155
Anderson, Benedict, antropólogo británico: 72
Anderson, Perry, historiador británico: 166, 169
Annales, revista histórica francesa: 26, 28, 172
Année sociologique, revista sociológica francesa: 25
apropiación: 116
Ariés, Philippe, historiador francés: 60
arquetipos: 121
ascetismo: 156, 163
asociaciones voluntarias: 155, 157, 168
asociaciones: 155, 157, 167, 168
autocontrol: 156, 172-174
azande: 111

Bacon, Francis, filósofo inglés: 30
Bajtin, Mikhail, teórico literario ruso: 149
Bali: 54, 99
Baran, Paul, economista: 95
bárbaros: 159, 173
Barber, Bernard, sociólogo estadunidense: 76
Barth, Fredrik, antropólogo noruego: 85
Barthes, Roland, estructuralista francés: 129, 131
Bellah, Robert, sociólogo estadunidense: 39, 163
Below, Georg von, historiador alemán: 35
Bendix, Reinhard, sociólogo estadunidense: 35
Benedict, Ruth, antropóloga estadunidense: 135, 139
Bentham, Jeremy, reformador británico: 54, 174

Bloch, Marc, historiador francés: 26, 27, 36-38, 41, 110-111, 113, 135
Blondel, Charles, psicólogo francés: 27, 135
Boas, Franz, antropólogo alemán-estadunidense: 20, 22, 28, 83, 139
Bourdieu, Pierre, sociólogo francés: 83, 103, 133, 141, 146, 180
Brasil: 28, 48, 65, 72, 108
Braudel, Fernand, historiador francés: 8, 13, 27-28, 48, 87, 175-177, 185-186
Brown, Peter, historiador británico: 110
brujería: 104, 111, 125
Buckingham, duque de: 61
budismo: 39
Burckhardt, Jacob, historiador suizo: 17, 41, 159
burguesía: 165, 176
Burke, Kenneth, teórico literario estadunidense: 150
burocracia: 36, 43, 81, 82, 90, 109, 154, 174

Calvinismo: 178
Cambridge, Grupo de: 68
Campbell, Colin, sociólogo británico: 84
campo social: 133
capitalismo: 38-39, 41, 95-100, 154, 160, 164-166, 178
Capote, Truman, escritor estadunidense: 148
carácter social: 135, 157, 185
carisma: 21, 92, 99, 106, 110, 137, 182
casta: 78
castigo: 174
Castoriadis, Cornelius, teórico político griego: 140
cencerrada: 102
centro, centralización: 95-100, 169, 173
Certeau, Michel de, teórico francés: 116
Chartier, Roger, historiador francés: 116, 142
Chayanov, Alexander, economista ruso: 42, 59, 68
Chicago: 23, 26, 96
China: 80-81, 170, 185
Churchill, Winston: 63
ciclos: 153, 177, 184
ciudad-Estado: 42
civilización: 172, 174
clases, sociedad de clases: 73-75, 104, 143, 146, 154-155, 157, 167
clientes: 87-91
códigos: 130
coerción: 169
cognición: 169
communitas: 71, 107
comparativo, método: 18-19, 34-40
competencia social: 157
Comte, Auguste, sociólogo francés: 13, 18-20
comunicación: 112, 120
comunidad: 20, 53, 70-73, 155
conflicto, modelo de: 41, 75, 93, 99-100, 112, 124, 129, 145, 164-167, 179-180
conjetural, historia: 24
conquista normanda de Inglaterra: 160-161
conquistas: 160-161
Conselheiro, Antonio, líder de una rebelión en el Brasil: 108
consensual, modelo: 41, 72, 99-102, 110, 114, 128, 145
construcción cultural: 66, 143-144, 161
consumo: 82-85, 115, 162
contenido, análisis de: 46
continuidad: 183
contradicciones, sociales: 164, 183
Contrarreforma: 158, 181

contrarrevolución: 158
control social: 101-102
Cook, James, explorador británico: 181-182
corrupción: 90-91
cristalización: 161
Croce, Benedetto, filósofo e historiador italiano: 18
cuantitativo, método: 46-52
cuestionarios: 28, 46-47
cultura política: 93
cultura, 138-147, 178, 181; política: 93
Cunha, Euclides da, escritor brasileño: 108

Dahl, Robert, científico social estadunidense: 92
Darnton, Robert, historiador estadunidense: 116
datos blandos: 50
datos duros: 50
Davis, Natalie, historiadora estadunidense: 53, 64, 150, 189
deconstrucción: 141
demografía: 14-15, 167, 177-179
Derrida, Jacques, filósofo francés: 132, 141-142
desarrollo y subdesarrollo: 95-100, 158, 164
descentramiento del sujeto: 175
descripción densa: 54, 188
desencantamiento: 156
desestructuración: 179
despegue económico: 156, 162
desviación: 101
determinismo: 133, 138, 177
Devereux, Georges, psicólogo francés: 137
devshirme: 81
diferenciación estructural: 154, 159, 173
Dilthey, Wilhelm, filósofo alemán: 17
disciplina: 174
distinción: 82-85, 115, 146
división: 35, 152
Dodds, E. R., historiador británico: 135
Dore, Ronald, sociólogo británico: 171
Douglas, Mary, antropóloga británica: 143
drama social: 54
Duby, Georges, historiador francés: 77, 86, 143, 153
Dumont, Louis, antropólogo francés: 78
Durkheim, Emile, sociólogo francés: 20, 27, 34-36, 40, 71, 99-100, 109-111, 133, 135, 153-154, 172

Ebbinghaus, Hermann, psicólogo alemán: 17
eclecticismo: 190
economía moral: 12, 87
Egipto: 142
Eisenstadt, S. M., sociólogo israelí: 29, 158
Eisenstein, Elizabeth, historiadora estadunidense: 119
Elias, Norbert, sociólogo alemán: 23, 29, 171-174
elite, cultura de: 101
elites: 92, 161, 177, 187-188
empirismo: 30
encuestas: 23
endógeno, cambio: 154, 160, 164
enfoque dramatúrgico: 54, 62
entzauberung der welt [desencantamiento del mundo]: 156
epidemias: 161
equilibrio social: 24, 98, 124, 126
Erikson, Erik, psiquiatra estadunidense: 134, 138

escala de sala: 50
escitas: 131
escuelas: 105
espacio social: 94, 96, 133
esquemas: 117, 144
Estado centralizado: 95-100, 169, 173
Estados verticales: 170
estados, sociedad de estados: 76-78, 155, 157
estilo de vida: 76
estrategias sociales: 83, 183, 188
estructuración: 12, 133, 186
estructuralismo: 129-130
estructuras: 12, 56, 129-134, 176-189
ética protestante: 39, 84, 163, 178
Eulenburg, Philipp: 61
eunucos: 82
Evans-Pritchard, Edward, antropólogo británico: 29, 111
evolución social: 19, 38, 153-164, 166, 169
exógeno, cambio: 154, 160-161, 165, 184-185
expectativas, horizonte de: 116, 144
extracción-coerción, ciclo de: 170

facción: 89
familia: 67-70, 178, 189
favoritos reales: 61
Febvre, Lucien, historiador francés: 26-27, 112, 135
Felipe II: 175-177, 187
Ferguson, Adam, filósofo moral escocés: 14
feudal; sociedad, sistema: 14, 36-37, 41, 164-166
ficción: 147-151
filosofía de la historia: 153
Finer, Samuel, científico político británico: 170
Fishman, Joshua, sociólogo de la lengua israelí: 114
folk, modelos: 58
formaciones sociales: 164
fórmulas: 117, 144
Foucault, Michel, teórico francés: 54, 67, 95, 110, 130, 140-141, 174-175
Frank, André Gunder, economista: 95
Frazer, James, antropólogo escocés: 20, 39
Freeman, E. A., historiador inglés: 17
Freud, Sigmund: 19, 121, 134-135, 137-138
Freyre, Gilberto, sociólogo e historiador social brasileño: 28, 47-48
Fromm, Eric, psiquiatra alemán: 135
frontera de incomodidad: 172
frontera: 26, 96-100
Frye, Norbert, teórico literario canadiense: 148
Fuentes, Carlos, escritor mexicano: 148
función, funcionalismo: 24, 39, 61, 91, 123-129, 130
funcional, análogo: 129, 163
Fustel de Coulanges, N. D., historiador francés: 17, 20

Gay, Peter, historiador estadunidense: 136
Geertz, Clifford, antropólogo estadunidens: 29, 53, 99, 140, 188
Gellner, Ernest, filósofo y antropólogo británico: 29, 44, 72, 82,169
gemeinschaft y *gesellschaft:* 19, 155
generaciones: 147, 183
género: 64-67, 79-80, 93-95
gentry (nobleza terrateniente), ascenso de la: 79
geohistoria: 176-177
Gershenkron, Alexander, historiador económico ruso-estadunidense: 162

Gesellschaftshistoriker: 32
Gibbon, Edward, historiador inglés: 15, 124
Giddens, Anthony, sociólogo inglés: 133, 169, 186
Ginzburg, Carlo, historiador italiano: 52-55, 116, 149
Gluckman, Max, antropólogo sudafricano: 53, 124
Godelier, Maurice, antropólogo francés: 140
Goffman, Erving, sociólogo estadunidense: 62, 150
Gombrich, E. H., historiador del arte austro-británico: 144
Goody, Jack, antropólogo británico: 38, 118
Gramsci, Antonio, teórico italiano: 103, 164, 180
Granet, Marcel, sinólogo francés: 112
Green, J. R., historiador inglés: 17
Greenblatt, Stephen, crítico estadunidense: 120, 150
Greven, Philip, historiador estadunidense: 138
guerras: 169, 186
Guillermo II, káiser: 61
Gurevich, Aron, historiador ruso: 86
Gurvitch, Georges, sociólogo francés: 175, 177, 179

Habermas, Jürgen, teórico alemán: 94, 113, 168
habitus: 141
Hajnal, John, demógrafo británico: 37
Halbwachs, Maurice, sociólogo francés: 27, 28
Hall, John, sociólogo inglés: 29, 170
Hallam, Henry, historiador inglés: 39
Handlin, Oscar, historiador estadunidense: 180
Hansen, Borje, antropólogo sueco: 53
Harootunian, Harry, historiador estadunidense: 142
Hartog, François, historiador francés: 131
Hastrup, Kirsten, antropólogo danés: 182
Hauser, Arnold, sociólogo húngaro: 139
Hawai: 181
Heckscher, Eli, historiador sueco: 42
hegemonía: 103
Henry, Louis, demógrafo francés: 30
herencia, 53, 178
Herodoto: 131
Hexter, Jack, historiador estadunidense: 35, 152, 171
Hintze, Otto, historiador alemán: 25, 36
histoire conjoncturelle: 176
histoire événementielle: 22, 32, 176
histoire immobile: 184
histoire sérielle: 47
histoire structurale: 176
historia filosófica: 14-15, 29
historia serial: 47, 51
historia total: 18-19
Hitler, Adolf: 63, 121, 126, 134-135
Hobsbawm, Eric, historiador británico: 12, 72, 106
homosexualidad: 67
honor: 53, 76, 85, 89, 141, 189,
horizonte de expectativas: 116, 144
Horton, Robert, antropólogo británico: 112
Huizinga, Johan, historiador holandés: 28
Hume, David, filósofo e historiador escocés: 189
Hunt, Lynn, historiador francés: 94
Hymes, Dell, etnolingüista estadunidense: 115, 117

ibo: 185
ideales, tipos: 41

identidad: 71, 143
ideología: 114
ídolos de la tribu de los historiadores: 22
Illyés, Gyula, poeta húngaro: 104
imaginado, imaginario: 140
imitación: 153
imperialismo: 95-100
India: 39, 78,161, 188
índice: 50
individuos: 187
industrial, sociedad, industrialización: 159-160, 162
inercia: 147, 183
infancia: 60, 137, 138
innerweltliche askese [ascetismo mundano]: 156
interno, cambio: 154, 160
invención de la tradición: 12

Jacobo I de Inglaterra: 61
Japón: 24-25, 56, 142, 153, 158, 163, 185, 187
Java: 92
jerga: 57
Jones, Eric, historiador británico: 170
Jones, Gareth Stedman, historiador británico: 171
Jung, Carl Gustav: 121

kabila: 141
Kamehameha, jefe hawaiano: 182, 187
Kettering, Sharon, historiador estadunidense: 90
Khlesl, Melchior, cardenal austriaco: 82
Kocka, Jürgen, historiador alemán: 186
Köhler, Wolfgang, psicólogo alemán: 22
Kondratieff, Nikolai, economista ruso: 22, 153, 177
Kula, Witold, historiador polaco: 59-60, 82
kwakiutl: 20, 22, 83

Lacan, Jacques, psicólogo francés: 130, 141
Lampedusa, Giuseppe de, novelista italiano: 187
Lamprecht, Karl, historiador alemán: 25-26
Landes, Joan, historiadora estadunidense: 95
Lanternari, Vittorio, sociólogo italiano: 179-180
Laslett, Peter, historiador inglés: 68
Lasswell, Harold, cientúfico político estadunidense: 92, 114
Laud, William, arzobispo de Canterbury: 82, 136-137
Le Goff, Jacques, historiador francés: 112
Le Play, Frédéric, sociólogo francés: 67
Le Roy Ladurie, Emmanuel, historiador francés: 52-55, 70, 177-181, 184-186, 189
Leach, Edmund, antropólogo inglés: 126
lectura: 116
Lee, Joseph, historiador irlandés: 157
legitimidad, legitimación: 104, 113, 121
Lefebvre, Georges, historiador francés: 118
lengua, lenguaje: 98, 104, 115, 130, 143
Lenin: 96, 164
Levi, Giovanni, historiador italiano: 53, 55
Lévi-Strauss, Claude, antropólogo francés: 130-131, 133, 140-141

Lévy-Bruhl, Lucien, filósofo y antropólogo francés: 19, 27, 109, 111-112, 135
Lipset, Seymour M., sociólogo estadunidense: 29
llegar tarde, ventajas de: 162-163
Lord, Albert, eslavista estadunidense: 117, 141
Lotman, Juri, estructuralista ruso: 130
Loyseau, Charles, abogado francés: 76-77
Luis XIV: 98, 99-100, 115, 121
Lukes, Steven, sociólogo inglés: 93
Lutero, Martín: 107-108, 116, 134

Macaulay, T. B., escritor e historiador inglés: 16
Macfarlane, Alan, antropólogo británico: 38, 69, 125
Mailer, Norman, escritor estadunidense: 148
Maine, Henry, teórico legal inglés: 19
Maitland, F. W., historiador inglés: 20, 44-45
malentendidos: 161
Malinowski, Bronislaw, antropólogo polaco-británico: 22-24, 58, 86, 120, 127, 147
Malthus, Thomas, escritor sobre población británico: 14, 31, 177, 179
Mann, Golo, historiador alemán: 149
Mann, Michael, sociólogo inglés: 29, 93, 169
Mannheim, Karl, sociólogo húngaro-británico: 113, 184
manor: 45-46
Marwick, Arthur, historiador británico: 186
Marx, Karl: 18, 40, 73-78, 96, 164-167, 176
marxismo, marxistas: 11-12, 30-31, 113, 130, 138, 166, 179
matrimonio, patrones de: 37
Mauss, Marcel, antropólogo francés: 86
McLuhan, Marshal, teórico de los medios canadiense: 117, 119
McNeill, William, historiador estadunidense: 96
Meiji: 187
Meillet, Antoine, lingüista francés: 36
mentalidades: 109-113, 155-156, 178, 180, 183-184
mercado, surgimiento del: 155
mercantil, sistema: 14
Merleau-Ponty, Maurice, filósofo francés: 141
Métraux, Alfred, antropólogo francés: 147
México: 161-162
microhistoria: 32, 52-56, 179
micronarrativa: 189
micropolítica: 54, 95
Millar, John, filósofo moral e historiador escocés: 14
Mitchell, Timothy, historiador estadunidense: 142
mito: 120-122, 127, 130, 148
modelo ecológico de cambio: 156, 170, 177
modelos de simulación: 49
modelos: 40-46, 58, 154-167, 179
modernidad, modernización: 112, 154-164
modernización defensiva: 158
modos de producción: 164
modos de subsistencia: 14
Mommsen, Theodor, estudioso clásico alemán: 21
monotético, grupo: 45
Montaillou, Ariège: 52-55, 70, 189
Montesquieu, Charles, teórico legal francés: 14

Moore, Barrington, sociólogo estadunidense: 29, 37, 166, 168
Morgan, Lewis Henry, antropólogo estadunidense: 19
Möser, Justus, historiador alemán: 15
Mousnier, Roland, historiador francés: 75-77
movilidad social: 79-82
movilización política: 94
movimiento social: 105-108, 133, 137
movimientos reactivos: 108, 186
Muchembled, Robert, historiador francés: 181
muestreo: 47-49
mujeres, historia de las: 64-67, 80, 94-95
multilinealidad: 164-166, 173
multivocalidad: 149
Mussolini, Benito: 63

Namier, sir Lewis, historiador británico: 41, 89
narrativa: 176, 188-189
Natchez, Mississippi: 53
Neale, J. E., historiador inglés: 89
negociación: 104, 181
neohistoricismo: 120, 140, 149
Nipperdey, Thomas, historiador alemán: 157
nueva historia: 26

Occidente, ascenso de: 170
Offentlichkeit: 94
Ong, Walter, estudioso estadunidense: 117, 120
oralidad: 117
ordalía: 110
otomano, Imperio: 81, 96-97, 100, 158
Ozouf, Mona, historiadora francesa: 94

pakot: 185
papeles sociales: 60-64
Pareto, Vilfredo, sociólogo italiano: 20, 24, 126, 153, 177-178
Park, Robert E., sociólogo estadunidense: 23
Parsons, Talcott, sociólogo estadunidense: 154-155, 172
particularismo: 155, 159
Paston, familia: 88-89
pathans: 85-89
patriarcal, sistema: 93-94
patrimonial, sistema: 43
patrocinio: 87-91
pensamiento prelógico: 168
periferia, periferización: 95-100, 104, 126, 164
personalidad básica: 135, 156
Perú: 161, 179-180
Piaget, Jean, psicólogo francés: 22
población: 14, 167, 177-180
poder: 91-95, 169
poética de la cultura: 140
poética de la etnografía: 147
Polanyi, Karl, economista húngaro: 85
polifonía: 149
politético, grupo. 45
política: 16, 62, 87-108
Poma de Ayala, Huamán, historiador peruano: 156
Poni, Carlo, historiador italiano: 55
Porshnev, Boris, historiador ruso: 75-76
posestructuralismo: 141
posmoderno, posmodernismo: 141, 148, 160
Postan, Michael M., historiador ruso-británico: 179
potlatch: 83
Prebisch, Raúl, economista argentino: 95
predeterminación: 137
préstamo: 153,185, 190

Price, Richard, etnohistoriador estadunidense: 149
primacía de la política exterior: 169
primitiva, mentalidad: 111
progreso: 155-157, 174
Propp, Vladimir, folclorista ruso: 130-132
prosopografía: 47
psicología, psicohistoria: 134-138
pública, esfera: 94
puritanismo: 43

racionalidad: 156
Radcliffe-Brown, A. R., antropólogo británico: 22-24
Rajasthan: 188
Ranke, Leopold von, historiador alemán: 13, 15, 24, 148, 150
Ratzel, Friedrich, geógrafo alemán: 19, 25, 27
real, realismo: 140, 147-148
realización: 151
recepción, receptividad: 116, 153, 185
reciprocidad: 85-87
redes: 93
Redfield, Robert, antropólogo estadunidense: 53
reduccionismo: 84, 112-113, 132, 144
refeudalización: 164
Reforma: 158
regalos: 86-87, 89
reglas de representación: 150
reglas, sociales: 141
regresión social: 158, 164, 173, 176
Renacimiento: 163, 172-173
rentistas [*rentiers*]: 178
reproducción: 105, 146, 182
resistencia: 104-105
revolución: 42, 107-108, 164, 166-167, 186
revueltas populares: 75, 179
rezago cultural: 185
rezago cultural: 185
Ricoeur, Paul, filósofo francés: 176
rituales: 86-87, 94, 168, 181
Robertson, William, historiador escocés: 110
Robinson, James H., historiador estadunidense: 26
Rokkan, Stein, científico político noruego: 97
Romein, Jan, historiador holandés: 162
Rostow, W. W., economista estadunidense: 162
rumor: 117
Runciman, W. G., sociólogo inglés: 157
rutinización: 107

sagrado: 99
Sahlins, Marshall, antropólogo estadunidense: 29, 142, 147, 181-183, 184-186
sanscritización: 153
Santena, Piamonte: 53
santos,: 101, 104
sanusi: 29
Saussure, Ferdinand de, lingüista suizo: 130-131
Schama, Simon, historiador británico: 143, 145-146
Schmoller, Gustav, economista político alemán: 18, 22
Schumpeter, Joseph, economista austriaco: 22, 28
Scott, Joan, historiador estadunidense: 142
secularización: 156
Sereni, Emilio, historiador italiano: 167
Shils, Edward, sociólogo estadunidense: 98-100

Sider, Gerald, antropólogo canadiense: 145
Siegfried, André, geógrafo político francés: 20, 28
símbolos: 94, 103, 180
Simiand, François, economista francés: 22, 177
Simmel, Georg, sociólogo alemán: 71
Skocpol, Theda, socióloga estadunidense: 37, 42
Small, Albion, sociólogo estadunidense: 23
Smelser, Neil, sociólogo estadunidense: 31
Smith, Adam, economista político escocés: 14, 42, 155, 170
sociedad civil: 14
Sohm, Rudolf, historiador eclesiástico alemán: 21
solidaridad: 41, 154, 167
Sombart, Werner, historiador económico alemán: 26, 42
Spencer, Herbert, sociólogo inglés: 19-20, 154
Spengler, Oswald, filósofo de la historia alemán: 153
Srinivas, M. N., sociólogo hindú: 153
stände [grupos de estatus]: 76-78
status: 115-116
Stone, Lawrence, historiador británico: 37, 42, 69, 89, 126
subcultura: 146, 181
subdesarrollo: 95-100, 158, 164
sueños: 136-137
suplemento, lógica del: 141
Sweezy, Paul, economista estadunidense: 165

Tarde, Gabriel, sociólogo francés: 153
Tawney, R. H., historiador inglés: 79
teleología: 156
teoría de la dependencia: 95-96, 100
teoría, pobreza de la, 11; resistencia a la: 11
Thomas, Keith, historiador británico: 111, 125
Thompson, E. P., historiador inglés: 11, 31, 87, 167
Thompson, Paul, historiador inglés: 48
Tilly, Charles, sociólogo estadunidense: 29, 168-169
tipicidad: 55
tipologías: 40-46, 67-68, 154
Tocqueville, Alexis de, teórico político francés: 18, 167
Tod, James, escribe sobre la India: 39
Tokugawa: 56, 187
Tönnies, Ferdinand, sociólogo alemán: 20, 155
Touraine, Alan, sociólogo francés: 133
Toynbee, Arnold, filósofo de la historia inglés: 39-40, 153
trabajo de campo: 22-23, 24
tradición, invención de la: 12
tradicional, sociedad: 254-255
trayectorias sociales: 166
Trevelyan, G. M., historiador inglés: 16
Trobriand, Islas: 120
Troeltsch, Ernst, teólogo alemán: 26
Turner, Frederick Jackson, historiador estadunidense: 26, 100
Turner, Victor, antropólogo británico: 54, 71, 150
Tylor, Edward, antropólogo inglés. 19

unilinealidad: 158, 165-166
universalismo: 155, 159
urbanización: 159
Ure, Andrew, economista británico: 87

Vansina, Jan, etnohistoriador belga: 118, 132
Vargas Llosa, Mario, escritor peruano: 149
Veblen, Thorstein, sociólogo estadunidense: 37, 82, 115, 153
Venecia: 126-127
ventaja del retraso: 162
vergüenza: 172, 173
verstehen: 18
Vidal de la Blache, Paul, geógrafo francés: 20, 27
Vinogradoff, Paul, historiador ruso-británico: 44-46
violencia simbólica: 103, 180
Voltaire: 15

Wachtel, Nathan, etnohistoriador francés: 179-180, 184
Wallerstein, Immanuel, sociólogo estadunidense: 30, 96, 164-165, 168
Waquet, Jean-François, historiador francés: 91
Warburg, Aby, historiador alemán: 144
Weber, Max, sociólogo alemán. 20-21, 25-26, 35-38, 40-41, 43-44, 76-77, 81, 84, 99, 106-107, 110, 113, 121, 154-156, 170, 173-174, 178
Wehler, Hans-Ulrich, historiador alemán: 157
wergild: 161
Wertheim, W. F., sociólogo holandés: 100
Whig, interpretación de la historia: 120
White, Hayden, historiador estadunidense: 122, 132, 148-149, 150
Williams, Raymond, crítico británico: 114
Willis, Paul, sociólogo inglés: 105
Wirth, Louis, sociólogo estadunidense: 71
Wolf, Eric, antropólogo estadunidense: 29, 90
Wrigley, E. A., historiador inglés: 163
Wundt, Wilhelm, psicólogo alemán: 19, 25
Wyatt-Brown, B., historiador estadunidense: 53

yoruba: 62

zamindars: 161
zulúes: 125

Historia y teoría social se terminó de imprimir
en diciembre de 2000 en los talleres de
Programas Educativos S.A. de C.V.
Calz. Chabacano 65, Local A, Col. Asturias, México, D.F.
La edición estuvo al cuidado de la
Coordinación de Publicaciones del Instituto
de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
Se tiraron 1000 ejemplares